Psalm 78 als “Mitte” des Psalters? — ein Versuch [1]

Die Eröffnung des Psalters und seine Funktion als Hör- bzw. Leseanleitung für das Buch sind inzwischen gut erforscht [2]. Zum Schluss des Psalters gibt es ebenfalls Studien [3]. Seine “Mitte” dagegen ist bisher noch kaum Gegenstand von Überlegungen geworden [4]. Bevor *materialiter* Ort, Inhalt und Absicht der “Mitte”

[1] Diese Studie steht im Zusammenhang mit Status und Tätigkeit des Verfassers als “Temporary Researcher” of the Department of Ancient Languages of the University of Pretoria, Pretoria, South Africa. Eine Kurzfassung wurde am 19. Kongress der IOSOT in Ljubljana am 19. Juli 2007 vorgetragen. Für Hinweise danke ich Pfr. Dr. Edgar Kellenberger und Dr. Thomas Renz.

[2] Vgl. u.a. R.G. KRATZ, “Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters”, *ZThK* 33 (1996) 1-34; P.D. MILLER, “The Beginning of the Psalter”, *The Shape and Shaping of the Psalter* (ed. J.C. MCCANN) (JSOTSS 159; Sheffield 1993) 83-92; J. WEHRLE, “Ps 1 — Das Tor zum Psalter. Exegese und theologische Schwerpunkte”, *MThZ* 46 (1995) 215-229; E. ZENGER, “Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1–2 als Proömium des Psalmenbuchs”, *Sie wandern von Kraft zu Kraft*. FS R. Lettmann (Hrsg. A. ANGENENDT – H. VORGRIMMLER) (Kevelaer 1993) 29-47, dazu eigene Studien: B. WEBER, “Psalm 1 and Its Function as a Directive into the Psalter and towards a Biblical Theology”, *OTEs* 19 (2006) 237-260; DERS., “Der Beitrag von Psalm 1 zu einer ‘Theologie der Schrift’”, *JETh* 20 (2006) 83-113; DERS., “Psalm 1 als Tor zur Tora JHWHs. Wie Ps 1 (und Ps 2) den Psalter an den Pentateuch anschliesst”, *SJOT* 21 (2007) 179-200; DERS., “‘HERR, wie viele sind geworden meine Bedränger…’ (Ps 3,2a). Psalm 1–3 als Ouvertüre des Psalters unter besonderer Berücksichtigung von Psalm 3 und seinem Präskript”, *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung*. Methodenreflexionen und Beispielexegesen (Hrsg. E. BALLHORN – G. STEINS) (Stuttgart 2007) 241-261.

[3] Vgl. namentlich E. BALLHORN, *Zum Telos des Psalters*. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–159) (BBB 138; Berlin – Wien 2004) v.a. 294-360; E. ZENGER, “«Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne» (Ps 145,21). Die Komposition Ps 145–150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik”, *BZ* 41 (1997) 1-27; DERS., “The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalm 107-145”, *JSOT* 80 (1998) 77-102; DERS., “‘Durch den Mund eines Weisen werde das Loblied gesprochen’ (Sir 15,10). Weisheitstheologie im Finale des Psalters Ps 146–150”, *Auf den Spuren schriftgelehrter Weisen*. FS J. Marböck (Hrsg. I. FISCHER u.a.) (BZAW 331; Berlin – New York 2003) 139-155.

[4] Vgl. W. BRUEGGEMANN, “Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon”, *JSOT* 50 (1991) 63-92, der Ps 73 als “Mitte” bestimmt, sowie kürzlich M. MILLARD, “Die ‘Mitte des Psalters’. Ein möglicher Ansatz einer Theologie der

erwogen werden sollen, ist im ersten Kapitel *formaliter* die Thematik einer Buch-“Mitte” an sich zu bedenken.

I. Fragen rund um die Markierung der “Mitte” einer Buchkomposition

Die Rezeption eines “Buches” geschah im altorientalisch-antiken und biblischen Kontext durch (Vor-)Sprechen, Hören und Memorieren — mithin unter den Bedingungen zeitlicher Abfolge und fortlaufender Sequenz (Linearität). Anders als der Anfang und auch anders als der Schluss ist die “Mitte” — eine Metapher des Raums, nicht der Zeit — nicht unmittelbar einsichtig, sondern muss erschlossen werden. Sie ist im Rezeptionsprozess erst vom Ende her, also nach dem Durchgang der Gesamtkomposition, in einem memorativen Reevaluationsverfahren erkennbar. Konventionen altorientalischer und alttestamentlicher Literatur bilden dabei den Verstehensrahmen, innerhalb dessen eine “Mitte” intentional anvisiert wurde und entsprechend rezeptiv ausgelotet werden kann.

“Die lineare Abfolge hat Vorrang vor anderen Strukturen” ([5]), schreibt Egbert Ballhorn in seiner bemerkenswerten Psaltermonographie. Dem ist zuzustimmen. Zugleich ist festzuhalten, dass damalige literarische (poetische) Texte eine auf ihre Mitte hinzielende Strukturierung und Fokussierung aufweisen (können) ([6]). So sind in unzähligen Studien Texte mit einer einfachen (z.B. ABCB’A’) oder einer gedoppelten Mitte (z.B. ABB’A’) erhoben und derartige Gesamtanlagen für die Interpretation fruchtbar gemacht worden. Auch für grosse literarische Gebilde bzw. ganze Bücher ist mit auf die Mitte hin ausgerichteten Ringkompositionen zu rechnen, wenngleich sich die Frage der Wahrnehmung und Erkennbarkeit in grösseren Einheiten verstärkt stellt ([7]).

Hebräischen Bibel”, *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung*. Methodenreflexionen und Beispielexegesen (Hrsg. E. Ballhorn – G. Steins) (Stuttgart 2007) 252-260.

([5]) Ballhorn, *Telos*, 36.

([6]) Zu einer poetologischen Texttheorie vgl. B. Weber, “Entwurf einer Poetologie der Psalmen”, *Lesarten der Bibel*. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments (Hrsg. H. Utzschneider – E. Blum) (Stuttgart 2006) 127-154. Zu Textstrukturierung und Überprüfungskriterien vgl. J. Steinberg, *Ketuvim — ihr Aufbau und ihre Botschaft* (BBB 152; Hamburg 2006) 95-100.

([7]) Zentrierende Kompositionsstrukturen bestehen (meist) nicht nur aus Anfang, Mitte und Schluss, sondern durchgängig aus analogen, einander

Der Psalter als Buch(rolle) stellt insofern einen Sonderfall dar, als er zwei literarische Basisgenres vereint: Auf der Ebene der einzelnen Psalmen haben wir es mit Verspoesie zu tun. Durch die Einfügung der Psalmen in ein Buch, also durch deren Kontiguierung und Sequentialisierung, wird ein quasi-narratives Gepräge unterlegt und damit eine *lectio continua* eröffnet. Damit wird der Psalter allerdings nicht einfach zur “Erzählung”, denn die einzelnen Psalmen behalten auch inkorporiert eine gewisse Eigenständigkeit. Vielmehr zeichnet sich der Psalter durch eine literarische Verschränkung von Poetizität und (Pseudo-)Narrativität aus.

Für unsere Fragestellung nach der “Mitte” des Psalters ist dies insofern von Belang, als trotz der quasi-narrativen *lectio continua* auch auf Buchebene der Aspekt der Poetizität — in verändertem Umfeld — erhalten bleibt. Nun zeichnet sich Poetizität durch eine verstärkt paradigmatische, d.h. “räumliche” Textorganisation und -funktion aus. Entsprechend kommt in der Verspoesie mit ihrem verdichteten Beziehungsnetzwerk der Frage nach einer “Mitte” eine höhere Relevanz zu als bei Erzählungen. Zudem fordern poetische Texte eine zyklische Erfassung ein: Im Rahmen einer *lectio repetitiva* werden die im Sprachmodus der Poesie verdichteten Sinnpotenzen erfasst. Entsprechend ist die “Mitte” eines Psalms, einer Psalmgruppe (Kleinpsalters) ([8]) und erst recht des Psalters insgesamt nur durch

---

zugeordneten Bausteinen. Daraus ergibt sich, dass die Mitte zwar erst vom Ende her definitiv eruierbar ist (s.o.), aber aufgrund der Staffelung Markierungen angelegt sind, die bereits “unterwegs” eine Evaluation derselben ermöglichen (heuristische Ermittlung). So wird bei einer zentrierenden Anordnung nach dem Schema ABCB’A’ aufgrund von Textmarkern (z.B. Wiederholungsmustern) den Rezipienten angezeigt, dass die Texteinheiten A und A’ respektive B und B’ als aufeinander bezogen zu interpretieren sind. Wenn nun im Ablauf die erste analoge Makroeinheit — im gewählten Beispiel B’ — auftaucht, können Rezipienten davon ausgehen, dass die “Mitte” der Komposition überschritten wurde, und diese proleptisch einkreisen.

([8]) Zur ringkompositorisch angelegten Gruppe Ps 15-24 (ABCDED’C’B’A’) mit Ps 19 im Zentrum vgl. F.L. Hossfeld – E. Zenger, “‘Wer darf hinaufziehn zum Berg JHWHs?’ Zur Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15–24”, *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. FS N. Lohfink (Hrsg. G. Braulik u.a.) (Freiburg u.a. 1993) 166-182; P.D. Miller, “Kingship, Torah Obedience, and Prayer. The Theology of Psalms 15-24”, *Neue Wege der Psalmenforschung*. FS W. Beyerlin (Hrsg. K. Seybold – E. Zenger) (HBS 1; Freiburg u.a. 1994) 127-142. Bedeutungsvoll ist in unserem Zusammenhang, dass (auch) die Gruppe der Psalmen 73–83 (“Asaph-Psalter”) eine zentrierende Anlage mit Ps 78 als asaphitischem Zentralpsalm aufweist. Ps 78 fungiert auf der Ebene

mehrfache Durchläufe wahrnehmbar und interpretierbar. Verlangt die Erfassung der Narrativität eine *lectio continua*, so die der Poetizität eine *lectio repetitiva*. Beide "Lesarten" sind im Blick auf den Psalter als ergänzend zu verstehen. Mit der ersten verbindet sich ein zeitlicher Aspekt; mit ihr wird in Leserichtung der Text in seiner Entwicklung erfasst. Mit der zweiten verbindet sich ein flächiger bzw. räumlicher Aspekt; mit ihr werden mittels "Vergleichzeitigung" Interrelationen innerhalb des Grosstextes hergestellt. Dadurch wird eine (gegenüber der Sinnerfassung im Lesefluss allein) zusätzliche Profilierung eincodiert.

In die Richtung einer memorierenden Mehrfachlesung bzw. -hörung weist auch Ps 1, der als "Leseanleitung" für den Psalter als Buch fungiert. Der Psalm eröffnet mit folgendem Makarismus:

1 a Glückpreisungen dem Mann, der
b nicht wandelt in Gemeinschaft von Frevlern
c und auf den Weg von Sündern nicht tritt
d und am Sitz von Spötter nicht sitzt,
2 a sondern an der Weisung JHWHs seine Lust hat
b und in seiner Weisung murmelnd sinnt (יהגה) Tag und Nacht!

Eine enge Verflechtung von mündlicher Repetierung, Gedächtniskultur und schriftlicher Verfasstheit wird hier vorausgesetzt. Zeile 2b mit der Verwendung des Verbs הגה im Sinne eines *terminus technicus* (vgl. auch Jos 1,8) für das halblaute Vorsprechen mit dem Ziel der Verinnerlichung verdient besondere Beachtung. Glücklich gepriesen wird, wer den Psalter als (Weg-)Weisung ("Tora") versteht. Zugleich legt der Merismus "Tag und Nacht" eine nachhaltige Beschäftigung mit ihm nahe. Diese geschieht mittels *relecture* und Memorierung. Erst dadurch kommt eine Textvergegenwärtigung zustande, bei der eine "Mitte" wahrgenommen und in ihrer Bedeutung erwogen werden kann.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass eine literarische "Mitte" mittels Erinnerung erfasst wird. Dadurch kommt eine Vergleichzeitigung unterschiedlicher Textpartien zustande. Sie wiederum bildet die Basis für "Verräumlichung" und innertextliche Relationierung, in deren Zusammenhang erst von "Mitte" gesprochen werden kann.

---

des Asaph-Psalters als Schlüssel zum Verständnis dieser Gruppe. Vgl. B. WEBER, "Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten", *ThZ* 56 (2000) 193-214; DERS., "Der Asaph-Psalter — eine Skizze", *Prophetie und Psalmen*. FS K. Seybold (Hrsg. B. HUWYLER u.a.) (AOAT 280; Münster 2001) 117-141.

II. Erwägungen zu Psalm 78 als “Mitte” des Psalters

Bevor schneisenartig fünf thematische Linien im Psalter aufgewiesen werden und Ps 78 ([9]) darin positioniert wird, ist ein nicht zu unterschätzender formaler Umstand zu erwähnen: Ps 78 ist nicht irgendein Psalm innerhalb des Buches. Er ist der zweitumfangreichste Psalm (72 Verse) — mit deutlichem Abstand zwar zu Ps 119 (176 Verse), aber auch beträchtlich umfangreicher als die in Bezug auf ihre Grösse nachfolgenden Psalmen (Ps 89: 52 Verse; Ps 18: 51 Verse). Damit hebt sich Ps 78 aus der Vielzahl der Psalmen heraus und setzt im Zuge der Rezeption des Psalters einen memorativen Haftpunkt. In dem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass bereits die Masoreten (Sopherim) bei ihrer Vermessung der Bücher der Hebräischen Bibel auf Ps 78 als arithmetische Mitte des Psalters gestossen sind ([10]). Zudem gehört dieser Psalm dem dritten Teilbuch an (Ps 73–89), welches formal als “Zwischenbuch” ([11]) bzw. inhaltlich als Buch des Niedergangs / Übergangs gelten kann und dem innerhalb des “Fünfbuchs” ([12]) eine Mitte-Stellung zukommt ([13]).

([9]) Zu Ps 78 liegen eine Vielzahl von Einzelstudien vor. Für die hier wesentlichen Belange vgl. namentlich Weber, “Psalm 78”; M. Witte, “From Exodus to David — History and Historiography in Psalm 78”, *History and Identity*. How Israel’s Later Authors Viewed Its Earlier History (ed. N. Calduch-Benages - J. Liesen) (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2006; Berlin – New York 2006) 21-42.

([10]) In der Ausgabe der BHS (Codex L) ist als Randnotiz vor V. 36 vermerkt: חצי הספר “die Hälfte / Mitte des Buches” (analog Codex A). Nach Auskunft des Talmuds (bQid 30a) ist die Mitte im Blick auf die Zählung der Verse des Psalters gemeint. Allerdings führt die genannte Talmudstelle nicht V. 36, sondern V. 38 aus Ps 78 als mittleren Vers des Psalters an. Dies wiederum stimmt mit der Seder-Gliederung insofern überein, als L wie A zwischen Ps 78,38ab und 38cd eine Seder-Zäsur setzen (der zehnte Seder beginnt mit Ps 73,1). Vgl. dazu F.L. Andersen – A.D. Forbes, “What *Did* the Scribes Count?”, *Studies in Hebrew and Aramaic Orthography* (ed. D.N. Freedman u.a.) (Winona Lake 1992) 297-318.

([11]) Eine Analyse der Nahtstellen zwischen den Teilbüchern des Psalters zeigt, dass die Übergänge zwischen Buch II und III (Ps 72 <=> Ps 73) und zwischen Buch III und IV (Ps 89 <=> 90) — trotz “Elohistischem Psalter” (Ps 42-83) — stärkere Zäsuren beinhalten als dies zwischen den anderen Buchteilen der Fall ist. Einerseits ist insbesondere die trennend wirkende Schlussnotiz von Ps 72,20 hervorzuheben. Andererseits gehören die theokratisch geprägten, eine gegenüber I-III unterschiedliche Editionstechnik aufweisenden Bücher IV und V eng zusammen.

([12]) Zur Untergliederung des Psalter durch endpositionierte Doxologien (Ps 41,14; 72,18-19; 89,53; 106,48) vgl. E. Jenni, “Zu den doxologischen

(note 13 on the following page)

Nachfolgend stehen weniger formale oder arithmetische, sondern — in Aufnahme und Weiterführung der Überlegungen von Matthias Millard ([14]) — vielmehr psalter- und kanontheologische Überlegungen im Vordergrund. Die damit in Anschlag gebrachte Perspektive ist eine (spät)nachexilische, welche die Endredaktion des Psalters in den Blick nimmt ([15]). Die Evaluation der Mittelposition von Ps 78 geschieht dabei vornehmlich synchron, insofern vom Psalter als Buchgrösse ausgegangen wird. Dabei ist anzunehmen, dass insbesondere am Buchanfang (Ps 1–2/3) und -ende (Ps 145/146–150) — darüber hinaus an Scharnierstellen — Psalmen platziert wurden, welche die buchredaktionelle Intention enthüllen. Innerhalb dieses Gesamtnetzwerkes ist der "Mitte" ihr Platz zugewiesen ([16]).

1. *Psalm 78 auf dem Weg von der Klage zum Lob*

Im Psalter findet sich tendenziell eine Bewegung von der (individuellen) Klage zum (kollektiven) Lob. Die beiden Parameter lassen sich annäherungsweise an den Gattungsbegriffen תפלה

Schlussformeln des Psalters", *ThZ* 40 (1984) 114-120; KRATZ, "Tora Davids", 13-17; C. LEVIN, "Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters", *VT* 54 (2004) 83-90.

([13]) Buch III *selbst* hat keine "Mitte" — nicht (nur) aufgrund der Asymmetrie der Verteilung von Asaph- und Qorach-Psalmen, sondern weil es dieses Teilbuch als selbständige, unabhängige Grösse nie gab. Das will heissen: Mit Buch III ist die Mitte des Psalters zwar flächig bestimmt. Ein Einkreisen auf einen *bestimmten* Psalm als Mitte darin ist aber aus einer auf Buch III verengten Perspektive nicht möglich. Dazu bedarf es einer Weitwinkel-Einstellung auf den Psalter insgesamt.

([14]) Vgl. MILLARD, "Mitte". Gegenüber Millard, der sich auf das Nachfeld von Ps 78 konzentriert, verdient dessen Vorfeld eine stärkere Beachtung, zumal die "Mitte" quasi *per definitionem* mit beiden Umfeldern verbunden ist und innerhalb des Buchs insgesamt eine psaltertheologisch wesentliche Markierung setzt.

([15]) Die Tendenz geht dahin, diese in hellenistischer Zeit (2. Jh. v. Chr., im Umfeld des Siraziden) anzusetzen. Es gibt allerdings auch Stimmen, die eine (End-)Redaktion der Ketubim bereits in der Perserzeit favorisieren, vgl. STEINBERG, *Ketuvim*, 186-195.

([16]) Anders als WITTE, "Exodus", 37-39, der eine Spätansetzung von Ps 78 (ca. 3. Jh. v. Chr.) vertritt und den Psalm damit in die Nähe der Psalterredaktion rückt, gehe ich von einer zeitlichen Staffelung zwischen Ps 78 (vorexilisch), Asaph-Psalter (exilisch) und Psalterredaktion (nachexilisch) aus (vgl. WEBER, "Geschichte", 209-214; DERS., "Asaph-Psalter", 127-141). Ps 78 verdankt sich selbst m.E. nicht dem Umfeld der Psalterredaktion, wohl aber steht seine Einmittung im Psalter mit ihr in Zusammenhang.

“Klagebitte” und תהלה “Preisung” festmachen ([17]). Ein Blick in die Konkordanz ([18]) zeigt, dass die erste Bezeichnung in den Psalterbüchern I und II (auch III) gegenüber IV und V, wo sie sich auf wenige Psalmen beschränkt, stärker vertreten ist. Der umgekehrte Sachverhalt liegt beim Begriff “Preisung(en)” vor — jedenfalls wenn das entsprechende Verb הלל “preisen” mitberücksichtigt wird, das im finalen Hallel (v.a. in Ps 148 und 150) dominant erscheint. Zu diesem Befund fügt sich die editorische Notiz Ps 72,20, dass die תפלות דוד “Klagebitten Davids” zu Ende gekommen sind. Zwar wird diese, ein früheres Stadium der Psalmenkomposition repräsentierende Bemerkung in der Folge überschritten — die nächste, David zugewiesene “Klagebitte” (תפלה לדוד) findet sich im Präskript von Ps 86 (V. 1, vgl. auch V. 6) ([19]). Die Notiz behält ihr relatives Recht aber insofern, als nach dem “Übergangsbuch” III die Bücher IV und V mit einer Mose zugehörigen “Klagebitte” (תפלה למשה) eröffnen (Ps 90,1). In der Folge kommt die Klagebitte in Psalmen mit David-Präskribierung nur noch in der Kleingruppe Ps 140–143 zum Tragen. Jedenfalls sind die David-Psalmen wie die Psalmen beider Schlussbücher insgesamt ungleich stärker vom Lobpreis bestimmt. Das “Pendant” תהלה לדוד “eine Preisung, David zugehörig” findet sich übrigens in Ps 145,1 — *nota bene* die letzte “David”-Erwähnung im masoretischen Psalter! Der finale Lobpreis des Psalters bleibt als bestimmender Eindruck haften ([20]).

Bei Ps 78 angekommen ist der Rezitierende / Memorierende des Buchs “unterwegs” von der Klage zum Lob — ohne dass diesbezüglich zunächst offenkundige Anhaltspunkte für eine “Mitte” auszumachen wären. Der Psalm enthält eine Sündengeschichte des Volkes — ein Umstand, der zur “Bittklage” einladen könnte. Dies geschieht aber nicht, vielmehr entfaltet der Psalm zugleich Gottes preiswürdige Heilsgeschichte. In V. 4 wird mit den תהלות יהוה “Preistaten JHWHs” (in der Parallelzeile: נפלאותיו “seine Wunder”) auf Gottes Macht- und Heilswirken in der Gründungsgeschichte Israels

([17]) Vgl. u.a. H.W.M. van Grol, “Psalm, Psalter, and Prayer”, *Prayer from Tobit to Qumran*. Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003 (ed. R. Egger-Wenzel – J. Corley) (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2004; Berlin – New York 2004) 41-70.

([18]) Verwendet wurde “Accordance 7.2” von Oak Tree Software.

([19]) Sonst noch in Ps 17,1 (gemeinsam im Präskript ausserdem Ps 142,1; 143,1).

([20]) Dass das Buch (später) die Bezeichnung תהלים bekommt, ist von daher folgerichtig.

referiert (4cd). Diese Wendung lässt sich — auch aufgrund der selten verwendeten Plural-Form des Nomens ([21]) — im Psalterkontext als Komplementärbezeichnung zu den תלפות דוד (mit Plural einzig in Ps 72,20) auffassen: Sind die "Klagebitten Davids" zu Ende (Ps 72), so bekommen nun die "Preisungen JHWHs" (Ps 78) (vermehrt) ihren Platz. Dabei ist anzumerken, dass im anschliessenden Bikolon (5ab) Gottes Heilswirken in der Geschichte ergänzt wird durch den Hinweis auf den Erlass der Gebote (עדות "Verordnung", תורה "Weisung") an Israel (ähnlich in V. 7). Ps 78 ist der Form nach weder תפלה noch תהלה, wohl aber wird im Psalm auf das Erinnern von Gottes תהלות insistiert. Die verspoetische Schilderung seiner "Preistaten" bekommt im Psalm ihren Raum. Diese haben — buchkompositionell gesprochen — einen Vektor in Richtung der Psalterbücher IV und V (Ps 90–150), wo kollektive Geschichtsvergegenwärtigung generell und Gottes Handeln darin im Speziellen zur Entfaltung kommt. Im von der (individuellen) תפלה geprägten Psaltervorfeld von Ps 78 ist solches in dieser Weise nicht der Fall. Umgekehrt liegt der Sachverhalt beim anderen, ebenfalls bereits angeklungenen Stichwort תורה ("Weisung"). Der damit bezeichnete Gehalt findet innerhalb des Psalters zwar in Ps 119 zu seinem Höhepunkt. Im Rahmen des memorativen Abschreitens des Psalters wird bei diesem Stichwort aber vor allem eine Rückkoppelung an voran stehende Psalmen — bis zurück zu Ps 1 — vorgenommen.

Ps 78, als "Geschichts-Weisung" zu charakterisieren, hat eine, einem Janus-Kopf vergleichbare Doppelausrichtung von Tora / Weisheit einerseits und lobende Vergegenwärtigung von JHWHs Heilstaten in der Geschichte seines Volkes andererseits. Diese auf den Gesamthorizont des Psalters ausgreifende Doppelheit bestätigt sich im kleineren Rahmen von Buch III, dem Ps 78 zugehört, insofern, als dieses mittlere Teilbuch durch einen weisheitlichen (Ps 73) und einen "geschichtlichen" Psalm (Ps 89) gerahmt wird. Beiden Stichworten, Weisung und Geschichte (nach späterer Ausdrucksweise: "Halacha" und "Haggada"), ist nun nachzugehen, und diese sind im Blick auf Ps 78 als "Mitte" des Psalters vertieft auszuloten.

2. *Ps 78 als Tora-Weisheit im Horizont des Psalters*

Walter Brueggemann hat zu Recht festgehalten, dass Ps 73, der das mittlere Psalterbuch III eröffnet, den Tora-Gehorsam von Ps 1

([21]) In Constructus-Verbindung wie hier ausserdem in Jes 60,6; 63,7, ansonsten lediglich noch in Ex 15,11; Ps 9,15; 22,4.

aufnimmt und den Tun-Ergehen-Zusammenhang neu durchdenkt ([22]). Thematisiert Ps 73 als Eröffnungspsalm von Buch III die “Krise der Weisheit” in paradigmatischer Weise an der Erfahrung eines Einzelnen, so benutzt Ps 78 weisheitliche Gestaltung, um dem Volk Gottes anhand der Geschichte Israels Instruktion zu erteilen. Dass weisheitlich eingefärbte Psalmen (ähnlich wie Königspsalmen) an Schlüssel- und Nahtstellen des Psalters platziert und damit für das Gesamtgepräge des Psalters wesentlich sind, wurde erkannt und beschrieben ([23]). In einem Teil der Psalmen ist diese weisheitliche Imprägnierung mit der Betonung von Tora-Observanz verbunden. Dies gilt auch für Ps 78 — ein Lehrtext wie Ps 1, kein Gebet. תורה ist denn auch das prägnanteste Stichwort, das den Psalteranfang (Ps 1,2bis) und die postulierte Psaltermitte (Ps 78,1.5.10) verbindet. Dies ist insofern bemerkenswert, als dieser theologische Schlüsselbegriff im Psalter recht spärlich Verwendung findet (vgl. noch Ps 19,8; 37,31; 40,9; 89,31; 94,12; 105,45) — sieht man von Ps 119 ab, wo er als Leitwort massiert erscheint (25mal) und zugleich die Psalterbelege abschließt([24]). Eine Gegenüberstellung der תורה-Belege von Ps 1 und Ps 78 ist angezeigt:

> … sondern an der Weisung JHWHs (בתורת יהוה) seine Lust hat
> und in seiner Weisung (ובתורתו) murmelnd sinnt bei Tag und Nacht! (Ps 1,2)
> Öffne bitte das Ohr, mein Volk, meiner Weisung (תורתי),
> neigt euer Ohr den Worten meines Mundes! (Ps 78,1)
> Er richtete auf eine / die Verordnung in Jakob,
> und eine / die Weisung (ותורה) setzte er fest in Israel. (Ps 78,5)
> Nicht bewahrten sie den Bund Gottes,
> und nach seiner Weisung (ובתורתו) weigerten sie sich zu wandeln. (Ps 78,10)

Die Psaltermitte erweist sich unter diesem Stichwort als anschlussfähig an den Psalteranfang. Damit wird innerhalb des Psalters — nach den Aufnahmen im “Mitte”-Psalm der Gruppe Ps 15–24 (Ps 19,8-15) und gegen Ende des Psalterbuchs I (Ps 37,30-31; 40,9) — eine eigenständige, erstmals dezidiert Israel als Volksgemeinde einbeziehende Thematisierung der Tora-Weisheit geboten.

([22]) Vgl. BRUEGGEMANN, “Obedience”.

([23]) Vgl. etwa G.H. WILSON, “Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms”, *The Shape and Shaping of the Psalter* (ed. J.C. MCCANN) (JSOTSS 159; Sheffield 1993) 72-82.

([24]) Der Einbezug der in Ps 78,5 und 78,10 (vgl. auch V. 37) parallel verwendeten, auf den Sinai-Bund verweisenden Begriffe עדות “Verordnung” und ברית “Bund” zeigt ein ähnliches Bild. In Ps 1 selber tauchen diese allerdings nicht auf (עדות erscheint erstmals im Schöpfungs- und Torapsalm 19, dort im nachfolgenden, synonymisch zum “Tora”-Vers gestalteten Bikolon 8cd).

Der Modus der Mündlichkeit steht an beiden Psalmanfängen im Vordergrund. Zugleich wird beiderorts auf verschriftete Überlieferung zurückgegriffen. Ebenfalls in beiden Psalmen ist die Memorierung der Tora bzw. die Erinnerung an sie — man beachte die "Väter-Söhne"-Überlieferungskette in Ps 78,3-12 — sowie das daraus fliessende Tun ("wandeln") und Ergehen akzentuiert. Die paradigmatische Polarität von "Gerechten" und "Frevlern" in Ps 1 (gipfelnd in V. 6) wird in Ps 78 auf nationalem Horizont umakzentuiert zum Gegensatz zwischen dem störrischen, die Heilstaten und die Weisung vergessenden Geschlecht und denen, die Gottes Wunderwirken gegenwärtig halten und seine Gebote bewahren (VV. 4-8.10-11 u.ö.). Deutet Ps 1 den Inhalt der Weisung nur an, so bestimmt ihn Ps 78 genauer: Der ganze Psalm und das aus und mit ihm zu Lernende ist als "Tora" zu fassen.

Psalterpragmatisch kommt damit der Eröffnung von Ps 78 mit Aufweis und Aufforderung der Tradierung und Aktualisierung eine ähnliche Funktion zu wie Ps 1, der mittels eines Makarismus' und dem Hinweis auf das murmelnde Sinnen der Tora JHWHs in den Psalter einweist. Im Eröffnungspsalm ist von der "Tora JHWHs" (Constructus-Verbindung) die Rede. In Ps 78,1 ist die Person des Sprechenden nicht genannt und die Zuweisung des Suffixes "*meiner* Weisung" (zunächst) offen ([25]). Man ist geneigt an einen Weisheitslehrer zu denken (vgl. Spr 3,1; 4,1-2; 5,1). Im Unterschied zu den Belegen im Sprüchebuch handelt es sich hier allerdings nicht um Einzel-, sondern um Volksunterweisung. Zudem taucht mit der Anspielung auf das Moselied (Dtn 32,1-43) hintergründig Mose als Sprecher auf. Wenn der Psalmdichter sich aufgrund von Dtn 18,15-18 zudem in die Sukzession des Mose gestellt weiss — und in dieser Rolle haben sich Asaphiten gemäss ihrer Psalmen gesehen —, bekommt die Rede von Ps 78 (auch) einen prophetischen Akzent: JHWH selber kommt zu Wort, spricht Israel im Höraufruf als עמי "mein Volk" (V. 1) an und deutet Geschichte. Ps 78 eignet damit eine Symbiose von Weisheit und Prophetie, die für die Gesamtgestalt des Psalters prägend (geworden) ist ([26]). Diesbezüglich verschränken sich

([25]) Anders als in Ps 78,5.10, wo תורה mit der Gebotserteilung am Sinai in Zusammenhang steht und damit "halachisch" akzentuiert ist, liegt in V. 1 ein umfassenderes Verständnis vor.

([26]) Zur Verknüpfung von weisheitlichen und prophetischen Akzenten sowie zur Rückbindung des Trägerkreises der Asaph-Psalmen auf Tradition und Autorisierung des Mose vgl. WEBER, "Asaph-Psalter", 122-126; WITTE, "Exodus", 25-26.

in der “Mitte” des Psalters Grundanliegen der Psalterredaktion. Zugleich erfährt תורה in Ps 78,1 eine Bedeutungsausweitung: Der nachfolgend zu Gehör gebrachte Psalm *insgesamt* ist Volksbelehrung. Sie soll als von Mose autorisiert (Nähe zu Dtn) verstanden wissen und ergeht von JHWH selbst. Die im Psalm zum Vollzug kommende lyrisch-homiletische bzw. prophetische Aktualisierung mosaischer Überlieferung rückt in den Status autoritativer Tora an das Volk. Wenn die Psalterredaktion in Ps 1 das Programm einer Lektüre des Psalters entwirft, dann liegt Ps 78 ganz auf dieser Linie. Im Anschluss an Tora (Pentateuch) und Nebiim soll der Psalter selber als “Tora JHWHs” verstanden (und in die Reihe autoritativer Schriften eingerückt) werden — wie später der Midrasch zu eben diesem Psalm formuliert (MTeh 78,1):

> Dass dir nicht ein Mensch sage: Psalmen sind keine Thora! sie sind Thora, und auch die Propheten sind Thora. Deshalb heisst es: Horch auf, mein Volk auf meine Thora (27).

Auch Ps 49, der den “Söhnen Qorach” zugewiesen wird und die erste Qorach-Gruppe (Ps 42–49) beschliesst, ist ein wichtiger Psalm im Vorfeld von Ps 78. Insbesondere die eröffnenden Verse weisen Analogien auf. Zwar findet sich in dem an die “Völker” adressierten Ps 49 die Bezeichnung תורה nicht (28). Der Stil weisheitlicher Redeeröffnung und die Bestimmung des Vorgetragenen als משל “Spruch, Parabel” (Ps 49,5; 78,2) und חידה (Ps 49,5) bzw. חידות (Ps 78,2) “Rätsel” ist aber analog (29). Ps 49 trägt dazu bei, die mit Bausteinen der Weisheit gebaute Brücke vom Anfang (Ps 1) zur Mitte (Ps 78) zu schlagen: Wird in Ps 1 mit einer Seligpreisung der exemplarische Gerechte in den Psalter als Tora eingewiesen, so werden die Völker in Ps 49 mit einer Parabel (ein schöpfungstheologisches Thema) gelehrt. In Ps 78 — Tora und Parabel zugleich — ist das Gottesvolk (mit einer heils- wie gerichtsgeschichtlichen Lektion) angesprochen. Israel hat seinen Platz im Herzen Gottes, wie Ps 78 seine Position im Herzen des Psalters. Israel allein wird von JHWH an- und aufgerufen als “mein Volk” (Ps 78,1 als Redeeröffnung; in der Psalmrede als “er”-Schilderung dann “sein Volk” Ps 78,20.52.62.71).

(27) Übersetzung nach G. WÜNSCHE, *Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen I/II* (Hildesheim 1999 = Trier 1892) II/15.

(28) Man beachte die Staffelung der Adressierung von “Himmel” (Dtn 32,1) zu “Völker” (Ps 49,1) zu “mein Volk” = Israel (Ps 78,1).

(29) Im Psalter erscheint משל darüber hinaus nur noch in Ps 44,15; 69,12, חידה sonst überhaupt nicht mehr.

In weisheitlicher (vgl. auch die Präskribierung als משׂכיל "Lehrstück") und zugleich prophetisch-homiletischer Weise sollen die Ausführungen von Ps 78 als Gleichnis (Parabel) und Rätselrede verstanden werden. Rätselrede sind die Gerichtsschilderungen und -deutungen insofern, als ihr Erstsinn reaktualisierend auf hintergründige Neudeutung(en) hin geöffnet wird. Von der rezipierenden Hörgemeinde wird entsprechend eine interpretative Leistung eingefordert, um das Geheimnis zu lüften. Ähnlich wird mit dem Gattungshinweis משׁל "Parabel" den Psalmworten eine Metaebene unterlegt: Geschichte soll mit Geschichte gedeutet werden ([30]). Die Vergegenwärtigung der Frühgeschichte (vgl. מני־קדם "aus der Frühzeit", V. 2) dient der Bewältigung der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart und bekommt damit eine prophetische Dimension. Die "Väter-Söhne"-Linie (אבות Ps 78,3.5.8.12.57; בני Ps 78,4-6.9) zeigt nicht nur die Wichtigkeit der Überlieferungskontinuität, sondern makiert zugleich die je neue Verantwortlichkeit jeder Generation (דור Ps 78,4.6.8) im Umgang mit JHWHs Wundertaten und seinen Geboten. Mit dem in der Psaltermitte platzierten Ps 78 kommt für die Gesamtinterpretation Wesentliches in den Blick: Der Psalter ist (auch) ein Lehrbuch für Israel, das — auf Mehrfachverwendung angelegt — die Glaubensgemeinde durch veränderte Zeiten leiten will. Man kann sich sogar fragen, ob von Ps 78 her nicht die Gleichnishaftigkeit des Psalters insgesamt unterstrichen wird — ein Moment, das durch David als exemplarischen Beter innerhalb des Psalters ja tief verwurzelt ist.

3. *Ps 78 als Geschichtsbelehrung im Horizont des Psalters*

Ps 78 spricht von JHWHs תהלות "Preistaten" (V. 4), עזוז "Macht" (V. 4), נפלאות "Wundertaten" (VV. 4.11.32, ähnlich פלא "Wunder", V. 12), מעללים "Taten" (V. 7), עלילות "Taten" (V. 11) u.ä. Es gilt, diese Heilstaten — und mit ihnen ihr Bewirker — nicht zu "vergessen" (שׁכח V. 8.11, vgl. V. 42), sondern durch "Erinnern" (זכר V. 35) gegenwärtig zu halten und damit stets neu als Verpflichtung zu verstehen. Es geht um konkretes (Heils-)Wirken Gottes in Raum und Zeit. Dies ist bei der Verwendung des abstrakten und verallgemeinernden Konzeptbegriffs "Geschichte" zu bedenken. Die von Ps 78 abgeschrittene Geschichte mit den Hauptstationen: Befreiung aus Ägypten, Rettung am Schilfmeer, Führung durch die Wüste, Landgabe und Zions- und Davids-Erwählung ist absichtsvoll gewählt, kommt dieser

([30]) Vgl. WEBER, "Geschichte"; ähnlich WITTE, "Exodus".

Frühzeit doch eine das Heil Israels begründende, “mythische” Qualität zu ([31]).

Nun setzt die Bezeugung von Gottes geschichtlichem Wirken zu Heil und Gericht im Psalter nicht erst mit Ps 78 an. Sie ist ihm von Beginn an eingeschrieben. Die Antagonie der Mächte auf dieser Erde findet in Ps 2 seinen ersten, gleichsam paradigmatischen Aufriss. Israel als Gottes Volk ist dort noch nicht explizit erwähnt, aber im Schlussmakarismus mit aufgerufen, sich beim Zionskönig und beim Himmelskönig vertrauensvoll zu bergen. Mit dem Einsetzen der David zugeschriebenen und teils Episoden aus seinem Leben zugeordneten Psalmen (ab Ps 3) werden Stationen der Davidsgeschichte exemplarisch auf glaubenden Nachvollzug hin geöffnet: Klagebitte in der Not und Lobdank angesichts behobener Not dürfen mit ihm vor Gott geäussert werden. Volksergehen und Einzelschicksal sind dabei vielschichtig verwoben. Ab dem Psalterbuch II und dann vollends im Psalterbuch III nimmt die Zahl der Psalmen zu, in denen das Volk nicht mehr nur mit dem König zusammen gesehen wird. In Kollektivpsalmen bekommt das Ergehen Israels vermehrt einen eigenen Stellenwert. Insgesamt sind aber die geschichtlichen Bezüge episodenhaft und haften weithin an der Davidszeit (Samuelis-Bücher), bis Buch III gleichsam ins “Exil” einmündet ([32]).

Ps 78 markiert auf diesem Hintergrund in mehrfacher Hinsicht

([31]) Die in Versform präsentierte, entsprechend nicht nur nach chronologischen Gesichtspunkten angeordnete Volksgeschichte Israels wird in der Form von zwei Erzählbögen, die je drei Stanzen beinhalten, angeordnet (VV. 9-31 | VV. 40-64). Nach einem Proömium (VV. 1-3) sind am Anfang (VV. 4-8), in der Mitte (VV. 32-39) und am Schluss (VV. 65-72) Stanzen platziert, denen eine interpretatorische Schlüsselfunktion in der diptychischen Gesamtanlage des Psalms zukommt. Vgl. WEBER, “Geschichte”; leicht modifiziert in B. WEBER, *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150* (Stuttgart 2003) 46-56.

([32]) Dem fünfteiligen Psalter dürfte ein geschichtstheologisches Grundschema eingeschrieben sein. Mit den Büchern I und II ist Davids Königszeit angezeigt, die in die Übertragung der Regierungsverantwortung an Salomo ausmündet (Ps 72). Buch III umgreift die vorexilische Königszeit (getrennte Reiche), versteht diese aber schon unter dem Blickwinkel von Untergang und Gericht. Die Verarbeitung des Falls des Nordreichs (722 v. Chr.) wie des Südreichs (587 v. Chr.) haben darin besondere Akzente. Den Abschluss dieses Zeitbogens bildet der Untergang des davidischen Königtums in Ps 89. Die Bücher IV und V repräsentieren die königslose, exilisch-nachexilische Zeit, in der JHWH selbst sein Volk (und den Erdkreis) regiert. Vgl. dazu KRATZ, “Tora Davids”, 21-28; J. STEINBERG, *Ketuvim*, 222-271; J.H. WALTON, “Psalms: A Cantata about the Davidic Covenant”, *JETS* 54 (1991) 21-31.

Neues: In diesem ersten und in solchem Ausmass einzigen Geschichtsentwurf im Psalter wird narrative Überlieferung in lyrischer Form dargeboten. Sie beschränkt sich nicht mehr nur auf Ausschnitte, sondern bietet einen weiten Bogen von Mose bis David, von der Schilfmeer-Rettung bis zur Erwählung von Juda (als Führungsstamm), dem Berg Zion und David als königlichem Hirten. Mit dem Ende von Ps 78 liegt psalterkompositionell eine Verklammerung mit Ps 2 vor, wo der Name "David" zwar nicht genannt, aber seine Person umso gegenwärtiger ist. Ps 2 wie der Schluss von Ps 78 weisen Bezüge zur Nathan-Weissagung in 2. Sam 7 auf — ähnlich Ps 72, der seinerseits mit Ps 2 verbunden ist und eine Brücke zu Ps 78 baut. Neu für den Psalter ist ferner der für Ps 78 erwähnte Umstand (s.o.), dass das frühere Geschichtswirken JHWHs als paradigmatisch für die weitere Geschichte des Gottesvolks verstanden wird. Damit öffnet sich eine Tür für je neue Aktualisierungen. Zugleich bietet sich Ps 78 dadurch als "Drehscheibe" für ein Gesamtkonzept des Psalters an. Neu ist schliesslich auch die Weise des Umgangs mit Geschichte: Waren bisher entweder der hymnische Vollzug der Grosstaten JHWHs oder geschichtliche Verhängnisse und deren Bewältigung im Gebet bestimmend, so ist hier die "Lehre aus der Geschichte" wesentlich. Entfaltet wird sie in einem Wechsel der Schilderungen zwischen Gottes Heilswirken und dem sündigen Versagen des Volkes. Letzteres führt zu Gottes Zorn und Gerichtswirken, das aber von seiner Barmherzigkeit begrenzt wird (VV. 38-39). Entsprechend schliesst der Psalm zuversichtlich mit dem Bild des geweideten Volkes (VV. 71-72).

Trotz dieser Rückbezüge (Ps 2, auch Ps 72) haben die geschichtstheologischen Inhalte von Ps 78 primär eine kataphorische Ausrichtung innerhalb des Psalters. Ps 78 wird zur Ausgangs- und Bezugsgrösse für nachgeordnete Psalmen. Zunächst ist Ps 89, der seinerseits in einem Beziehungsnetz mit Ps 2 und 72 steht, zu nennen: Er knüpft an David am Schluss von Ps 78 an und schreibt den Psalm (wie Ps 79) fort. Nach der Verwerfung Israels (Nordreich) in Ps 78,59-64 kommt es auch zur Verwerfung des königlichen Gesalbten in Ps 89,39-40. Erwählungssaussagen finden sich ebenfalls prägnant in beiden Psalmen (vgl. Ps 78,67-68.70; 89,4.20). Erwählung spielt auch in den Ps 105–106 (vgl. Ps 105,6.26.43; 106,5.23) eine Rolle — nur dass dort nicht David, sondern Mose und Aaron als Erwählte herausgehoben sind. Die je als Paar zusammengestellten "Geschichtspsalmen" Ps 105–106 (Psalterbuch IV) und Ps 135–136 (Psalterbuch V) sind denn auch von Ps 78 beeinflusst. Die dazwischen

eingeordneten Sammlungen (“Ägyptisches Hallel”: Ps 113–118; Pilgerpsalmen: Ps 120–134) pflegen aufgrund ihrer Verbindung mit Wallfahrtsfesten ebenfalls den Modus der Erinnerung an Höhepunkte der Geschichte Israels. Sind in der Geschichtsparabel Ps 78 die Schilderungen der Heilstaten JHWHs und der Sündentaten des Volkes, die das Gottesgericht heraufführen, verbunden, so gabelt sich dies in den Zwillingspsalmen 105–106 auf: Im Geschichtshymnus Ps 105, der in der Geschichte bis zu Abraham zurückgeht und bei der Landgabe endet, ruht der Blick auf den Wunderwirkungen JHWHs. Ziel der Vergegenwärtigung ist, zur Beachtung der Weisung (תורה V. 45) zu motivieren. Ps 106, das Psalterbuch IV abschliessend, hat als Komplementärpsalm zu Ps 105 zwar einen Lobpreis-Rahmen und setzt (ebenfalls) mit den Schilderungen der Grosstaten JHWHs in Ägypten und am Schilfmeer ein. Als kollektives Sündenbekenntnis, das sich mit unter die Vergehen der Väter stellt, steht Ps 106 aber in der Tradition der nachexilischen Bussgebete (vgl. Esr 9; Neh 9; Dan 9) und legt das Hauptgewicht auf die Schilderung der Sünden Israels ([33]).

Von Ps 78 als Geschichtsparabel gibt es ferner Bezüge zum Schlussbereich des Psalters. Die deutlichsten Gemeinsamkeiten ergeben sich zu Ps 145: In der Eröffnung von Ps 78 (V. 4) wird angezeigt, dass die תהלות יהוה “Preistaten JHWHs” erzählt werden; am Schluss von Ps 145 (V. 21, vgl. VV. 1-2) ist in Ausweitung auf alle Zeiten von der תהלת יהוה “Preistat JHWHs” die Rede (vgl. auch עזוז “Macht” Ps 78,4; 145,6, נפלאות “Wundertaten” Ps 78,4.11.32; 145,5). Führt der Geschichtsbogen des Gotteswirkens in Ps 78 auf David hin, so nimmt er in Ps 145 bei David seinen Ausgang. Mit תהלה לדוד “eine Preisung — David zugehörig / von David” (Ps 145,1) ist der letzte David-Psalm überschrieben. David ist der Preisende, und der zentrale Inhalt ist die immerwährende Königsherrschaft JHWHs (VV. 11-13). Endet Ps 78 damit, dass JHWH sein Volk durch die irdische Königsherrschaft Davids führt, so lässt Ps 145 David in das Lob der himmlischen Königsherrschaft JHWHs einstimmen (vgl. 2. Chr 29,11-13). Dieses findet im anschliessenden Hallel ein vielfältiges Echo. Öffnet der Sprechende seinen Mund (פה Ps 78,1-2; 145,21) in Ps 78

([33]) Beim Paar Ps 135–136 ist die Geschichtsreminiszenz dem Lobpreis der Heilstaten JHWHs untergeordnet. Ps 136 bereitet psalterkompositionell das finale Hallel vor. Im kompositen Ps 135 ist Gottes Schöpferwirken mit dessen Geschichtsmächtigkeit verbunden. Im “Grossen Hallel” Ps 136 mit dem immer gleichen liturgischen Responsorium in den b-Verzeilen (vgl. Ps 118,1-4.29) gilt Analoges.

zur Weisung, die auf den Zion und David hinführt, so tut dies David in Ps 145 im Gewand des Weisheitslehrers, um am Anfang und am Schluss die "Preisung JHWHs" auszusprechen ([34]). Innerhalb des königstheologischen Psalterrahmens zwischen Ps 2, wo der Himmelskönig den Jerusalemer König installiert, und Ps 145 (vgl. auch Ps 144; 146 und 149), wo David dem Gottkönig huldigt, markiert Ps 78, der den Weg der Gottestaten wie die Irrwege des Volkes von Mose zu David abschreitet, erzählend (ספר Ps 78,3.4.6, vgl. Ps 2,7; 145,6) die "Mitte" ([35]).

Die Sündengeschichte des Volkes ist angesichts des Zorngerichts JHWHs nur deshalb nicht an ihr Ende gekommen, weil JHWH — so sagt Ps 78 innerhalb der Zentrumspassage des Psalms (VV. 38-39) — רחום "barmherzig" war. Das dahinter stehende Selbstoffenbarungs- bzw. Gnadenwort JHWHs (Ex 34,6[-7], vgl. auch Ex 33,19) hat Spuren im Psalter hinterlassen. Sieht man von Ps 77 ab (VV. 8-10), mit dem Ps 78 eng verklammert ist ([36]), finden sich die Rezeptionen — soweit ich sehe — in nachgeordneten Psalmen (vgl. Ps 86,15; 99,8; 103,8; 111,4; 112,4; 116,5; 145,8). Auf die in Ps 77,8-10 aufgeworfenen Fragen wird in und mit Ps 78 eine Antwort gegeben, die in weiteren Psalmen variiert und vertieft wird. Den Schlusspunkt bildet Ps 145 (VV. 7-9). Dort wird in eschatologischer Vorwegnahme die Sündengeschichte beiseite gelassen, allein der Güte Gottes gedacht und eingemündet in den Lobpreis Gottes. Die Psaltermitte in Ps 78 stellt damit eine geschichtliche Parabel auch in dem Sinn dar, dass auf nachexilischem Psalterhorizont Exil und Wiederherstellung im Blick auf Bundesbruch und -erneuerung am Sinai (Ex 32–34) gedeutet werden. Damit kommt Mose als Fürbitter in den Blick, wovon im nächsten Abschnitt zu reden ist.

([34]) Ps 78 und 145 gemeinsam ist ferner die weisheitliche Formgebung (Ps 78 als Parabel, Ps 145 als alphabetisches Akrostichon) und die geschichtstheologische Akzentuierung.

([35]) In der wahrscheinlich zu machenden Ausbaustufe des so genannten "Messianischen Psalters" (Ps 2–89*) innerhalb des Werdeprozesses des Buches hat Ps 78 seine "Mitte"-Position, die er im asaphitischen Kleinpsalter (Ps 73–83) innehatte, verloren. Diese kommt ihm nach der Anfügung der beiden theokratisch bestimmten Psalterbücher IV (Ps 90–106) und V (Ps 107–145/150) bei der Endredaktion mit anderer Akzentsetzung neuerdings zu.

([36]) Vgl. B. WEBER, *Psalm 77 und sein Umfeld*. Eine poetologische Studie (BBB 103; Weinheim 1995), 221-229 (zu Ex 34,6-7 als Hintergrund von Ps 77) und 285-290 (zur Verklammerung von Ps 77 und 78).

4. *Ps 78 und die Gestalten Mose und David im Psalterhorizont*

Dass David als geschichtliche Grösse wie prototypische Figur eine prägende Gestalt des Psalmenbuchs darstellt, ist offensichtlich ([37]). Dieser Befund basiert weniger auf den nicht allzu zahlreichen Belegen in den Psalmen selber ([38]), als auf den metatextlichen Präskripten, die dreiundsiebzig Psalmen David (und teilweise biographischen Situationen) zuweisen. Sie leiten an, die derart überschriebenen Psalmen als mit ihm verbunden zu verstehen. David-Zuweisungen in den Präskripten prägen namentlich die Psalterbücher I und II (vgl. auch das Postskript Ps 72,20). In den Psalterbüchern IV und V ([39]) nimmt die Zahl der David-Psalmen ab und das David-Bild verändert sich. Ist David in den Teilbüchern I und II geschichtlich verankert und mit seinem Königtum verbunden, so tritt beides in den nachexilisch geprägten Psalterbüchern in den Hintergrund und neue, zunehmend eschatologische Momente verbinden sich mit David.

Neben David interessiert in unserem Zusammenhang eine zweite grosse Gestalt Israels: Mose. Seine Rolle im Psalter reicht nicht an diejenige Davids heran, darf aber in ihrer Bedeutung nicht unterschätzt werden. Ein Blick auf die Verteilung der Belege im Psalter ([40]) zeigt gegenüber David eine gegenläufige Tendenz: Mose ist in den beiden ersten Psalterbüchern nicht bzw. nur hintergründig (wie im eröffnenden Ps 1) präsent. Im Psalterbuch IV spielt er dagegen eine bedeutende Rolle. Diese zeigt sich im mosaischen Rahmen (Ps 90[–92] / Ps 105–106). Nach dem Exil und dem Untergang des davidischen Königshauses (vgl. Ps 89) vollzieht sich in Buch IV eine Rückbesinnung auf das bereits von Mose besungene (vgl. Ex 15,18) immerwährende Königtum JHWHs und auf mosaische Funktionen und Traditionen. Mose erscheint am Buchbeginn als Fürbitter Israels (Ps 90), ebenso — zusammen mit Aaron (und Samuel) — am Ende der JHWH-König-Psalmen (vgl. Ps 99,6). Ihm hat Gott geantwortet, seine Gebote anvertraut und sich als gnädig und barmherzig offenbart (Ps

([37]) Vgl. dazu ausführlich M. KLEER, *»Der liebliche Sänger der Psalmen Israels«*. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (BBB 108; Bodenheim 1996).

([38]) Die Belege im Einzelnen: Ps 18,51 (= 2. Sam 22,51); 78,70; 89,4.21.36.50; 122,5; 132,10.11; 144,10 (vgl. Ps 18,51).

([39]) Im Teilbuch III erscheint “David” im Textbereich in den Ps 78 (V. 70) und Ps 89 (VV. 4.21.36.50) sowie in der Überschrift von Ps 86.

([40]) Im Präskript von Ps 90 (V. 1), in Psalmen selbst: Ps 77,21; 99,6; 103,7; 105,26; 106,16.23.32.

99,7-8; 103,7-8). In den geschichtlichen Schlusspsalmen dieses Teilbuchs (Ps 105–106) erscheint Mose im Zusammenhang mit der Rettung aus Ägypten und der Wüstenwanderung. In Ps 106,23 wird er dann abermals als Fürbitter, der für Israel in die Bresche tritt, gezeichnet.

Bereits die Grobstruktur des davidisch bestimmten Psalters als "Fünfbuch" und die sich darin zeigende Analogie an den Pentateuch (Mose) bringt wie die Redeweise von der "Tora Davids" ([41]) den mosaisch-davidischen Doppelhorizont zum Ausdruck. Ps (77–)78 ist derjenige Ort innerhalb des Psalters, wo davidische und mosaische Aspekte konvergieren. Ps 78 verbindet mit Mose assoziierte Tora-Weisheit mit Geschichte, die in der Etablierung von Zion und David-Königtum gipfelt. Der Psalter-Erstbeleg von Mose (und Aaron) im Schlussvers von Ps 77 (V. 21) öffnet den Horizont, Ps 78 auf mosaischem Hintergrund zu hören, die Anlehnung des Psalmanfangs an das Moselied (Dtn 32,1-43) wahrzunehmen und den Psalm entsprechend im Licht dieses Mose-Testaments zu interpretieren. Mose erscheint hintergründig als der autoritative Tora-Lehrer, der die Geschichte zur Parabel erhebt und prophetisch deutet (vgl. auch Num 12,6-8). Ps 78 als Unterweisung gewinnt seine Autorisierung in Rückbindung an die (deuteronomische) Tora. Ein Vergleich der Psalmschlüsse der verlinkten Ps 77 und 78 lässt erkennen, dass JHWH sein Volk nun durch David führt, wie er es einst durch Mose (und Aaron) tat. David wird gleichsam der Mantel des Mose umgelegt; er empfängt dessen Autorität und tritt in seine Fussstapfen. In der Psalter-"Mitte" ist die David- und die Mose-Linie in Form eines Überkreuzmusters verknüpft: Mit dem Ende von Ps 78 kommt im Kontext des Psalters die Heilszeit des irdischen Königtums David zu Erfüllung und Abschluss. Zugleich blickt auf dem Zeithoriont der Psalterendgestalt der David-Schluss von Ps 78 auf die Erwartung des endzeitlichen Messias voraus ([42]). Zugleich setzt mit dem Anfang von

([41]) Vgl. insbesondere KRATZ, "Tora Davids".

([42]) Vgl. dazu G. BRAULIK, "Psalter und Messias. Zum christologischen Verständnis der Psalmen im Alten Testament und bei den Kirchenvätern", *Liturgie und Bibel*. Gesammelte Aufsätze (G. BRAULIK – N. LOHFINK) (ÖBS 28; Frankfurt/M 2005) 481-502, namentlich: "Zumindest seit persischer Zeit ist dieser 'David' des Psalters nicht mehr der historische König, sondern (jedenfalls einschlußweise) bereits das Urbild des für die Zukunft erwarteten 'Gesalbten', des Messias" (494). Jesus als "messianischer Lehrer der Weisheit" (Martin Hengel) ist in Ps 78 damit gleichsam präfiguriert. In Mt 13,35 wird Jesu (weisheitliches!) Reden in Gleichnissen mit einem Zitat von Ps 78,2 in

Ps 78 eine Linie ein, die Gottes Führen des Volkes, die Verpflichtung zur Tora und die Fürbitte und Wiederherstellung nach der Sünde des Volkes mit Mose verbindet.

Ps 78 lehrt: Die Deutung von Geschichte ist Prophetie, ihr Verständnis zu gewinnen erfordert Tora-Weisheit. Verbinden sich mit Mose namentlich Tora und Weisheit (vgl. Dtn 4,5-8; 32,29; 34,9) so mit David v.a. (messianisches) Königtum und Prophetie. Damit sind zwei theologische Hauptlinien des Psalters benannt ([43]). Diese beiden Gestalten und die mit ihnen verbundenen Gehalte sind jedoch nicht einfach gegenläufig. Vielmehr finden sich im Psalter bereits Überblendungen und Assimilierungen ([44]). Der David-Mose-Bogen, der mit Ps 78 seinen Kulminationspunkt erreicht, wird auf dem Hintergrund der Psalterendredaktion in neuer Weise zur Parabel für Geschichte und Gegenwart.

5. *Ps 78 und die Rückbindung an Tora und Nebiim*

Bereits die Psaltereröffnung (Ps 1) macht das Anliegen, den Psalter an die autoritativen Kanonteile Tora (Pentateuch) und Nebiim (vordere und hintere Propheten) anzuschliessen, deutlich ([45]). Diese doppelte Rückbindung des Psalters zeigt sich in Ps 78 mit seinem Tora-weisheitlichem Introitus und dem geschichtlich-narrativen Corpus anhand vielfacher Querbeziehungen zu Stellen v.a. im Bereich der Bücher Exodus bis Samuel.

Ps 78 trägt — in solch massierter Weise erstmalig innerhalb des Psalters — wesentlich dazu bei, das im Psaltereingang angezeigte Programm evident zu machen: Tora und Nebiim werden nicht nur reichlich präsentiert, sondern deren Gehalte in veränderten Zeiten zugleich je neu aktualisiert. In und mit dem Psalter weisen sie dem

---

Zusammenhang gebracht. Dieses (Psalm!-)Wort wird als “durch den Propheten geredet” eingeführt. Darin drückt sich die Überzeugung aus, dass der Psalter um die Zeitenwende als Buch mit prophetischem Anspruch aufgefasst wurde. Zudem wird die enge Verzahnung von Weisheit und Prophetie evident.

([43]) Ihre Bedeutung schlägt sich auch in der Platzierung weisheitlich gestalteter Psalmen (Ps 1; 73; 90; 107; 145) und Königspsalmen (Ps 2; 72; 89; 144) an strategischen Stellen des Psalters nieder.

([44]) Ein amalgamisierendes Moment kommt im Buch Sirach dann noch verstärkt zum Tragen. Vgl. dazu und zur Nähe der Bücher Psalter und Sirach insgesamt KLEER, *Sänger*, 129-202; M. REITEMEYER, *Weisheitslehre als Gotteslob*. Psalmentheologie im Buch Jesus Sirach (BBB 127; Berlin – Wien 2000); ZENGER, “Mund”.

([45]) Vgl. WEBER, “Beitrag”; DERS., “Tor”.

Gottesvolk in Gegenwart und Zukunft den weiteren Weg durch die Geschichte.

III. Psalm 78 als "Mitte" des Psalters? — ein Fazit

Anhand von fünf Themenfeldern wurden Beobachtungen gebündelt, die sich hinsichtlich einer "Mitte"-Stellung von Ps 78 innerhalb des Psalters auswerten lassen. So markiert dieser Psalm [a] auf dem Weg des Psalters von der Klage zum Lob den Übergang von den zum Ende gekommenen "Klagebitten Davids" (Ps 72,20) zu den "Preisungen JHWHs" (Ps 78,4). Ist von Ps 78 ausgehend mit der lobenden Vergegenwärtigung der Heilstaten JHWHs eine primär kataphorische, so mit den Charakteristika von Tora und Weisheit (Ps 78,1-2.5.7) eine primär anaphorische Deixis gegeben. Es zeigt sich, dass [b] gerade der תורה-Begriff, verbunden mit Memorierung und verschrifteter Überlieferung, eine Verbindung vom Buchanfang (Ps 1,2) zur Mitte (Ps 78,1.5.10) knüpft und Ps 78 bzw. den mit Ps 1 eingeleiteten Psalter insgesamt als "Lehre" verstehen lernt. Ps 78 bietet [c] die erste grosse Geschichtsreminiszenz innerhalb des Psalters, einen Bogen von Mose bis David aufspannend. Trotz Rückbezügen an den Anfang (Ps 2) wird damit namentlich den nachfolgenden "Geschichtspsalmen" (Ps 105–106; 135–136) vorgearbeitet und ein Faden zum Psalterende hin gespannt (Ps 145). Die prägenden Gestalten Mose und David samt mit ihnen verbundene Vorstellungskomplexe (Tora-Weisheit / Königtum) haben [d] in Ps 78 eine prägnante "Schnittstelle" innerhalb des Psalters. Damit verbunden verstärkt und unterstreicht [e] Ps 78 die bereits in der Psaltereröffnung (Ps 1) angezeigte Rückbindung des Psalters an Tora und Nebiim.

Gewichtet man diese Beobachtungen und Argumentationslinien in kumulativer Weise, so lassen sich in Ps 78 über den Einzelpsalm hinaus Momente erkennen, die von buchtheologischer Signifikanz sind und dem Psalm nicht nur platzierungsmässig, sondern auch inhaltlich eine "Mitte" zuweisen. Auch wenn — soweit ich sehe — keine direkten und offenkundigen Psalter-externen Evidenzen vorliegen, die für die frühjüdische Zeit die These von Ps 78 als "Mitte" des Psalters stützen könnten, wird m.E. hinreichend deutlich, dass Ps 78 in rezeptivem Horizont mit einigem Recht als Psaltermitte interpretiert werden kann und möglicherweise auch wurde. Wie dargestellt lassen sich zudem Signale im Psalter als Komposition erkennen, die eine editorisch beabsichtigte Mittelpositionierung von

Ps 78 anzuzeigen scheinen. Allerdings sind die Markierungen nicht derart, dass eine solche Intention ganz offenkundig wäre. Die “Mitte” des Psalters in Ps 78 bleibt hintergründig und hat damit — will man Stichworte von Ps 78 aufnehmen — eine Affinität zu Rätselrede und Parabel. Sie kann in jedem Fall nur mittels einer Mehrfachhörung bzw. -lesung und einer Memorierung des Psalters erschlossen werden. Mehr zu sagen, wäre vermessen — deshalb, so im Titel: “ein Versuch”.

Birrmoosstrasse 5
CH-3673 Linden
Switzerland

Beat WEBER

SUMMARY

The “center” of the Psalter has not been given much attention up to now. This essay first examines the literary concept of “center”. On the basis of thematic-theological considerations the focus then falls on Ps 78, the second longest Psalm. Key considerations are: the move from (individual) תפלה to (collective) תהלה; Torah-wisdom; didactic history reflection climaxing with David; interface of mosaic and davidic figures and topics; double connection back to Torah and Nebiim, cf. programmatically Psalm 1. This evidence suggest that Ps 78 has been envisaged by the final redactors as the “center” of the book (intention) and can be recognized as such as the Psalter is read repeatedly or even memorised (reception).

Eine neue Jenseitshoffnung in Thessaloniki und ihre Probleme (1 Thess 4,13-18)

Mit 1 Thess 4,13-18 liegt uns ein für die Entwicklung christlicher Eschatologie wichtiger Text vor, da sich dort die älteste christliche Erörterung zur Hoffnung über den Tod hinaus erhalten hat. Wir sprechen heute von einer Jenseits-Hoffnung.

Dabei soll "Jenseits" in einem religionswissenschaftlichen Sinne als "Gegenwelt" zum Vorfindlichen, zur Welt verstanden werden, womit die semantische Ebene zunächst offen gelassen und die Struktur der Opposition zwischen Diesseits und Jenseits als Begriffsmerkmal heuristisch in den Vordergrund gestellt wird; nur auf diese Weise ist eine Vergleichbarkeit verschiedener Jenseits-Vorstellungen, wie sie in der griechischen und römischen Antike begegnen, überhaupt möglich ([1]).

Das Verständnis dieser Briefpassage, die sich einem konkreten Anlass verdankt, ist dabei an den Situationskontext gebunden ([2]). Wie die Gedanken des Briefes von den Adressaten aufgenommen werden, hängt von ihrem Vorwissen und ihrer Problemwahrnehmung ab. Der Situationskontext von 1 Thess 4 — Fragen einer Jesus-Gemeinde in der hellenistischen Großstadt Thessaloniki in der Mitte des 1. Jh. — ist uns jedoch nur noch über die Briefaussage selbst zugänglich. Die damit unvermeidbare Gefahr eines Zirkelschlusses (ich rekonstruiere aus dem Text eine Sprechsituation, mittels derer ich dann den Text erkläre) kann in ihren Auswirkungen durch zwei "Sicherungen" wenigstens eingeschränkt werden: (1) Zunächst ist das Ziel der Argumentation, die Spitze der Aussage aus der syntaktischen und semantischen Gestaltung des Textes selbst zu erheben. (2) Dann müssen die Möglichkeiten der Rezeption, die im kulturellen Wissen

([1]) Dazu D. PEZZOLI-OLGIATI, "Jenseitsvorstellungen. Schwer zugängliche Welten aus religionswissenschaftlicher Sicht", *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?!* Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (Hrsg. M. LABAHN – M. LANG) (ABG 24; Leipzig 2007) 5-29.

([2]) In programmatischem Gegensatz dazu führt A. PADDISON, *Theological Hermeneutics and 1 Thessalonians* (MSSNTS 133; Cambridge 2005) eine ausschließlich theologische Lesart des 1 Thess, die vom historischen Kontext völlig absieht, durch. Sein Ergebnis zeigt, wie die Konturen des Textes sich in allgemeinen theologischen Aussagen verlieren.

der Adressaten liegen, berücksichtigt werden, also konkret der sozio-religiöse Kontext in Thessaloniki im 1. Jh., wie er aus weiteren Quellen zugänglich wird; dem entspricht methodisch eine sozial- und religionsgeschichtliche Perspektive.

1. *Die Briefaussage*

Mit der Präposition περί erfolgt in 1 Thess 4,13 ein thematischer Neueinsatz, der unter Verwendung eines in der griechisch-römischen und der jüdischen Antike geläufigen Euphemismus die "Entschlafenen" ([3]) ins Zentrum des Interesses rückt. Gemeint sind konkret einzelne Verstorbene der Hausgemeinde in Thessaloniki, deren Tod dort offenbar Probleme auslöste, die Paulus durch Nachrichten des Timotheus, der unlängst von einem Besuch in der Stadt zurückgekehrt war (3,1-6), bekannt geworden sein dürften. Dabei kommt der Abgrenzung von "den übrigen, die keine Hoffnung haben", die Funktion zu, die eigene Hoffnung gegenüber der paganen ([4]) und, in differenzierterer Weise, der jüdischen Umwelt als profiliert und identitätsbildend herauszustellen. Die Ablehnung des "Trauerns" der Gemeinde will nicht die persönliche Betroffenheit angesichts der Todesfälle ausschalten, sondern die sozio-religiöse Überzeugung der Gruppe grundlegend ansprechen — als eine für die Gruppe spezifische Hoffnung (die persönliche Trauer nicht ausschließt) ([5]).

Die Basis für eine Antwort bildet in 4,14 eine zentrale Glaubensaussage, die sich an traditionelle urchristliche Formelsprache

([3]) Material bei P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus*. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (NTA 2; Münster [3]1978) 186-202; vgl. A.J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians* (AB 32B; New York 2000) 263.

([4]) Eine konkrete Anspielung auf die epikureische Sichtweise, dass mit dem Tod das Leben des einzelnen vollständig endet (vertreten von MALHERBE, *Thessalonians*, 283), ist nicht intendiert. Angesichts des jüdischen und christlichen Gottesbildes muss jede Hoffnung paganer Kulte oder Philosophien letztlich nichtig sein.

([5]) J.M.G. BARCLAY, "'That You May not Grieve, Like the Rest Who have no Hope' (1 Thess 4,13). Death and Early Christian Identity", *Not in the Word Alone*. The First Epistle to the Thessalonians (Hrsg. M.D. HOOKER) (SMBen 15; Rome 2003) 131-153 erkennt eine Forderung nach Verzicht auf persönliche Ausdrucksformen der Trauer, was die soziale Funktion der Abgrenzung nach außen erfüllt. Zu bedenken bleibt, dass um die Mitte des 1. Jh. kaum eigene christliche Sozialformen im Umgang mit Toten (z.B. Bestattungsriten) ausgebildet waren. Paulus intendiert hier v.a. die Selbstvergewisserung der Gruppe (vgl. 4,18).

anlehnt: “Jesus ist gestorben und auferstanden” (6). Das Christus-Ereignis stellt die Grundlage für die christliche Jenseitshoffnung dar, die sogleich als Übertragung dieses Ereignisses auf die Glaubenden angeschlossen wird. Dass dabei ein Bruch in der Syntax stattfindet — der erste Satzteil ist mit εἰ als Bedingungssatz eingeführt, der zweite fährt mit οὕτως καί als folgernder Vergleichssatz fort —, lässt erkennen, wie Paulus den Akzent auf einen bestimmten Gesichtspunkt legt. Er verwendet nämlich ein denkbar einfaches Bild für den Eintritt der Verstorbenen ins Jenseits: Gott wird diese “durch Jesus führen mit ihm / διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ”. Interessant ist erstens, dass kein Ziel dieses Führens genannt wird, und zweitens, dass die im ersten Satzteil angesprochene Auferstehung nicht aufgegriffen wird. Die *personale Gemeinschaft* mit dem erweckten, in endzeitlicher Macht kommenden Jesus ist demnach selbst das Ziel der Jenseitshoffnung, was durch die Endstellung des σὺν αὐτῷ und die überladen wirkende doppelte präpositionale Ergänzung des Verbs (durch Jesus/mit ihm) unterstrichen wird. “Mit ihm sein” ist Vorstellungsinhalt des Eschaton (7). Der Eintritt in diese unmittelbare, die jenseitige Existenz bestimmende Gemeinschaft geschieht spezifisch durch das “Führen mit Jesus”, was in V.15 terminologisch als “Parusie” des Herrn gefasst ist. Es darf vermutet werden, dass die Thessaloniker diese Vorstellung bereits als Bestandteil der Erstverkündigung kannten. Eine vorgängige Erweckung von Toten kommt nicht zur Sprache, ist aber für Paulus (8) impliziert, wie die Fortsetzung zeigt.

4,15 präzisiert das Gesagte auf die Gesprächssituation hin, und zwar mittels eines “Wortes des Herrn”.

Sowohl die Bedeutung als auch der Umfang dieses “Wortes des Herrn” sind für uns nicht unmittelbar erkennbar. Die Mehrheit der Ausleger denkt an ein prophetisch vermitteltes Wort des erhöhten Herrn und kann sich dazu auf die Charakterisierung prophetischer

(6) Mit ἐγείρω formulieren Röm 8,34; 14,9; 1 Kor 15,3-4; 2 Kor 5,15; auch das Verb ἀνίστημι ist traditionell, vgl. Mk 8,31; 9,9.31; 10,34; Lk 24,46; Apg 2,24.32; 10,41; 13,33-34; 17,3.31.

(7) Der Gedanke ist bei Paulus häufiger belegt, vgl. Phil 1,23; 2 Kor 5,8; Röm 6,8; 8,32. Zu sprachlichen Analogien in griechischen Grabepigrammen vgl. I. Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT 157; Tübingen 2003) 244-246 (mit Heroen bzw. mit Göttern zusammen sein). Frühjüdisch-apokalyptisch ist die Hoffnung auf Gemeinschaft mit dem endzeitlichen Menschensohn möglich, so äthHen 45,4; 62,14; 71,16.

(8) Für die Thessaloniker war dieser Zusammenhang offenbar alles andere als selbstverständlich.

Rede als Wort des Herrn (Gottes) berufen (9). Mehr spricht m.E. dafür, dass Paulus ein tatsächliches Wort der Jesus-Überlieferung meint: In seinen späteren Briefen differenziert er deutlich zwischen der Überlieferung des Herrn und seiner eigenen Aussage, explizit beim Problem der Ehescheidung in 1 Kor 7,10.12 ("gebiete nicht ich, sondern der Herr", "den anderen sage ich, nicht der Herr"), wobei wir, quasi als Gegenprobe, eine Parallele in der Jesus-Tradition ausfindig machen können (Mk 10,11-12/Mt 19,9/Lk 16,18) (10). Für Offenbarungen, die ihm vermittelt wurden, benutzt Paulus eine andere Sprache (11). Nach 1 Kor 14 versteht Paulus prophetische Rede als vom Geist inspirierte, bewusst artikulierte Deutung und Auslegung der Lebenswirklichkeit, nicht als prophetischen Empfang *materialiter* neuer Offenbarung. Demnach bezieht sich Paulus in 1 Thess 4,15 auf ein überliefertes Wort Jesu) (12).

Den Umfang dieses Wortes kann man entweder im gleich anschließenden V.15b (13) oder in V.16-17 wahrnehmen. Dass eine V.15b parallele Jesus-Tradition nicht bekannt ist, muss angesichts der

(9) Z.B. Hos 1,1; Ez 34,1; 35,5; 3 Kön 13,1-2.5.32; 21,35; 1 Chr 15,15; Sir 48,3; vgl. MALHERBE, *Thessalonians*, 267-269; E. REINMUTH, "Der erste Brief an die Thessalonicher", *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (Hrsg. N. WALTER – E. REINMUTH – P. LAMPE) (NTD 8/2; Göttingen 1998) 143-144; G. LÜDEMANN, *Paulus, der Heidenapostel I.* Studien zur Chronologie (FRLANT 123; Göttingen 1980) 254; O. HOFIUS, "'Unbekannte Jesusworte'", *Das Evangelium und die Evangelien* (Hrsg. P. STUHLMACHER) (WUNT 28; Tübingen 1983) 358-359; H. MERKLEIN, "Der Theologe als Prophet" (1992), *Studien zu Jesus und Paulus II* (Hrsg. H. MERKLEIN) (WUNT 105; Tübingen 1998) II, 387-394; J. PLEVNIK, *Paul and the Parousia* (Peabody 1997) 71-81.

(10) Vgl. 1 Kor 11,23-25 (Mk 14,22-24/Mt 26,26-28/Lk 22,19-20); Röm 14,14 (Mk 7,15/Mt 15,11); ferner 1 Kor 7,25.40; 9,14 (Lk 10,7).

(11) ἀποκάλυψις / ἀποκαλύπτειν in Gal 1,12.16; 2,2 (mit prophetischer Terminologie im Kontext seiner Berufung); 1 Kor 2,10; 2 Kor 12,1.7; Geistempfang (von Gott geschenkt) 1 Kor 2,12. Auch in 2 Kor 12,9 macht Paulus eine an ihn persönlich ergangene Offenbarung des Herrn als solche kenntlich.

(12) So auch T. HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK XIII; Zürich – Neukirchen-Vluyn 1986) 183-184; C.R. NICHOLL, *From Hope to Dispair in Thessalonica*. Situating 1 and 2 Thessalonians (MSSNTS 126; Cambridge 2004) 38-41 denkt an ein Agraphon.

(13) Dafür HOLTZ, *1 Thessalonicher*, 185, 196-198; REINMUTH, "1 Thessalonicher", 142-143; HOFIUS, "Jesusworte", 359; MERKLEIN, "Theologe", 385-387; ferner P.-G. MÜLLER, *Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher* (RNT; Regensburg 2001) 183-184, der — etwas unklar — an Herkunft aus jüdischer Apokalyptik denkt. Angesichts der syntaktischen Merkmale ist es kaum möglich, das Herrenwort in 4,14 zu finden. So aber I.H. JONES, *The Epistles to the Thessalonians* (Epworth Commentaries; Peterborough 2005) 61-62.

Unvollständigkeit der Überlieferung nicht viel heißen. Gegen diese Identifizierung spricht aber die Beobachtung, dass V.15b ganz situationsspezifisch im Hinblick auf das Briefanliegen formuliert ist. Zu den grundlegenden Motiven von V.16-17 hingegen findet sich (mit einigen Unterschieden ([14]) eine Parallele aus der Jesus-Tradition (Mt 24,30-31) ([15]) machtvolles Kommen des Menschensohns vom Himmel, auf Wolken, Trompetenklang, Sammlung der Erwählten), was die These erlaubt: Paulus denkt beim "Wort des Herrn" an die Tradition von V.16-17 ([16]), die er in V.15b mit eigenen Worten hinsichtlich ihrer Relevanz für die Briefsituation zusammenfasst und auslegt und dann inhaltlich wiedergibt. Die bewusste Reflexion dieser Darstellungsweise spiegelt sich in der sprachlichen Gestaltung von V.15a: Das eigene Sprechen (λέγομεν) geschieht "in" (ἐν mit instrumentalem Dativ) einem Wort des Herrn — Paulus spricht in der Autorität eines Jesus-Wortes.

Die genaue Gestalt der Tradition hinter V.16-17 bleibt unbekannt. Es lassen sich aber einige Elemente abheben, die sich offenbar der aktuellen Briefsituation verdanken: Offensichtlich ist dies bei V.17fin ("und so werden wir allzeit mit dem Herrn sein") als paulinisches Fazit, zu erwägen bei der Formulierung in der 1. Pers. in V.17 (anders als V.16: 3. Pers.), bei der Trias "wir, die Lebenden, die Übrigbleibenden" in V.17 als Wiederholung von V.15 und bei der die Reihenfolge akzentuierenden Stufung "zuerst/dann", und möglich schließlich bei der Bestimmung der Toten "in Christus" in V.16 ([17]).

([14]) Die Überlieferung hinter Mk 13,26-27/Mt 24,30-31 macht S. KIM, "The Jesus Tradition in 1 Thess 4,13-5,11", *NTS* 48 (2002) 233-235, als traditionsgeschichtlichen Hintergrund von 1 Thess 4,16-17 plausibel; er zeigt, wie das "Sammeln" der Erwählten in der Überlieferung von Paulus als Erweckung der toten Christen verstanden werden konnte.

([15]) Par Mk 13,26-27/Lk 21,27; vgl. Mk 14,62/Mt 26,64. Das in Mk 13,27/Mt 24,31 verwendete Verb ἐπισυνάγω erinnert an 1 Thess 4,14. – 1 Kor 15,22-23.51-52 verarbeitet zwar formal parallel eine vergleichbare Tradition (ebenfalls als besonders autorisierte Aussage gekennzeichnet, Lebende und Verstorbene in gleicher Erfahrung verbunden, als Beleg apokalyptische Bilder), interpretiert sie jedoch mit dem "Geheimnis" der Verwandlung.

([16]) Für diese Identifizierung z.B. auch G. HAUFE, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher* (ThHK 12/I; Leipzig 1999) 78-79 (mit Lit. in Anm. 78); E. LOHSE, *Paulus*. Eine Biographie (München [2]2003) 69; J. BECKER, *Paulus*. Der Apostel der Völker (UTB 2014; Tübingen [3]1998) 152; NICHOLL, *Hope*, 32-33. Vgl. MALHERBE, *Thessalonians*, 273, der aber 269-270 aufgrund der paulinischen Sprachgestalt kritisch gegenüber traditions- und redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktionen bleibt.

([17]) Zur Traditionsrekonstruktion vgl. HOLTZ, *1 Thessalonicher*, 198-199; HAUFE, *1 Thessalonicher*, 79.

Der Situationsbezug wird in V.15b durch die Gegenüberstellung zweier Gruppen sichtbar. Durch dreifache Variation hervorgehoben sind "Wir", "die Lebenden", "die Übrigbleibenden" ([18]), denen die "Entschlafenen" gegenüber stehen. Die paulinische Anwendung des Wortes des Herrn hält dabei unmissverständlich fest, dass die Lebenden gegenüber den Toten sicherlich (doppelte Verneinung οὐ μή) keinen Vorteil besitzen (wörtlich: "nicht zuvorkommen"). Der entscheidende Orientierungspunkt ist dabei das Ereignis der Parusie des Herrn. Der Terminus παρουσία kann in religiöser und politischer Hinsicht technisch gebraucht werden — für die Epiphanie (eines) Gottes und die Ankunft bei einem offiziellen Besuch eines Herrschers oder hohen Amtsträgers in einer Stadt ([19]). Dass sich dabei nach antikem Verständnis religiöse und politische Ebene durchaus durchdringen können, z.B. was die Auswirkungen der Epiphanie Gottes betrifft (vgl. Josephus, Ant 9,55.60; 18,284-286), wird auch für die Parusie des Kyrios (!) Jesus relevant sein. Die Parusie des Herrn bedeutet eine einschneidende Veränderung der erfahrbaren gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit, im apokalyptischen Denkmodell bedeutet sie das Ende dieser Welt und den Anbruch der neuen, ganz anderen Herrschaft Gottes. Eine Naherwartung dieses Ereignisses scheint dabei selbstverständlich gewesen zu sein ([20]) — die Gemeinde wird es miterleben, der Tod einiger weniger ist die problematische Ausnahme.

([18]) Angesprochen ist das *Faktum* des Übrigbleibens (als Kontrast zu den Verstorbenen, so auch die Verwendung in 4 Makk 12,6; 13,18), nicht das Ideal des "heiligen Restes". Zur apokalyptischen Vorstellung des Restes, der die endzeitlichen Drangsale überlebt, vgl. Mk 13,13; 4 Esr 6,25; 7,27-28; 9,8; 12,31-34; 13,24.48-49 (innergeschichtlich gedacht: PsSal 17,44; 18,6; zur atl Grundlage der Vorstellung z.B. 1 Kön 19,18; Jes 1,8-9; 28,16; Zef 3,12); er ist daher glücklicher als die Verstorbenen, 4 Esr 13,17-20.24; Intention ist Durchhalten, Standhaftigkeit. – Der Kontext von 1 Thess 4 zielt nicht auf Motivation zum Dabeibleiben, Übrigbleiben, sondern auf das Problem bzgl. der Toten; der Begriff stammt also nicht aus der Anfangsverkündigung, sondern verdankt sich der aktuellen Problemlage.

([19]) Belege bei W. RADL, "παρουσία", *EWNT* ([2]1992) III, 102-105, bes. 103 (zu ergänzen wäre Josephus, *Ant* 11,328); A. OEPKE, "παρουσία κτλ.", *ThWNT* V, 856-869, bes. 857-858, 861-863. Zum Hintergrund auch MALHERBE, *Thessalonians*, 272; M. TELLBE, *Paul between Synagogue and State*. Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians (CB.NT 34; Stockholm 2001) 127-128.

([20]) Vgl. noch 1 Kor 15,51-52; 16,22; Offb 22,20. – Anstelle einer unangemessenen exegetischen Entschärfung der faktisch nicht eingetretenen Naherwartung (z.B. B. WITHERINGTON, *1 and 2 Thessalonians*. A Socio-Rhetorical Commentary [Grand Rapids – Cambridge 2006] 133-134, 137) ist eine hermeneutische Auseinandersetzung gefordert.

Die Schilderung der apokalyptischen Ereignisfolge in 4,16-17 bezieht sich mit explikativem ὅτι auf V.15 zurück; sie erklärt und illustriert die dort getroffene Aussage mit Inhalten aus der Jesus-Tradition. Wieder kann vermutet werden, dass die Stationenfolge den Thessalonikern in Grundzügen bekannt war. Typisch apokalyptische Requisiten dienen als Zeichen der Ankündigung: Befehlsruf, Stimme des Erzengels, Trompete Gottes ([21]), womit deutlich wird, dass nun Gott in einem weithin sichtbaren, öffentlichen Ereignis mit Macht handelt und sein Befehl die Endereignisse in Gang setzt. Das Herabsteigen des machtvollen Kyrios (Jesus) vom Himmel (vgl. 1,10) beschreibt, was der Terminus Parusie denotiert. Was nun in einem zweistufigen Zeitschema (zuerst/dann) folgt, ist die Konkretisierung der Parusie-Ereignisse angesichts der Problemsituation in Thessaloniki. Zuerst stehen die "Toten in Christus" auf, was gegenüber den Entschlafenen aus Thessaloniki verallgemeinert, aber immer noch auf Christen beschränkt bleibt ([22]). Damit besitzen die Toten volle Heilsteilhabe an der Gemeinschaft mit dem Herrn, die sich "dann" sofort ereignet: Die lebenden Christen werden zusammen mit den erweckten Toten auf Wolken "entrückt" ([23]) zur Einholung des Herrn in die Luft.

Einholung / ἀπάντησις ist *terminus technicus* für die politische Praxis, eine hochgestellte Persönlichkeit wie Kaiser oder Feldherr

([21]) Erzengel (selten): Jud 9; ApkMos 22,1; 4 Esr 4,36; äthHen 20,1-8 (einige Handschriften); Philo (vgl. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* [Berlin – New York [6]1988] 222-223). – Trompete Gottes: Jes 27,13; Sach 9,14; Zef 1,16-18; ApkMos 22,1; PsSal 11,1; 4 Esr 6,23; 1QM 2,16-3,12; 7,13. – Wolken als eschatologisches Vehikel: Dan 7,13; 4 Esr 13; Mk 13,26par; 14,62par; Offb 1,7; 11,12; 14,14-16; Apg 1,9. – Messias/Menschensohn kommt vom Himmel zum Endgericht: PsSal 18,5; äthHen 100,4 (Engel); Sib 3,286; 5,108-109; Mk 13,26; 14,62; zur Herrschaftsübertragung grundlegend Dan 7,13-14.

([22]) Über andere wird nichts gesagt (vgl. auch 1 Kor 15,23; Offb 14,13), so dass keine Schlussfolgerungen *e silentio* statthaft sind. Im Hintergrund steht die apokalyptische Vorstellung der Totenerweckung in der Endzeit, die eine Differenzierung von Gerechten und Frevlern bedeutet.

([23]) Das Verb ἁρπάζω als *terminus technicus* begegnet auch 2 Kor 12,2.4; Apg 8,39; Offb 12,5 (in unterschiedlichen Kontexten; gemeinsam ist die göttliche Translokation eines Menschen). Eine "Verwandlung" wie in 1 Kor 15,52 thematisiert Paulus hier nicht. Eine endzeitliche Erhöhung Israels in den Himmel beschreibt AssMos 10,8-10. Anders ist die Verwendung des Verbs (und lateinischer Äquivalente) in griechischer und römischer Klage über den gewaltsamen Verlust eines geliebten Menschen durch den Tod; Beispiele bei MALHERBE, *Thessalonians*, 276.

beim Besuch einer Stadt durch die Honoratioren und Bürger feierlich in die Stadt hinein zu geleiten, indem sie dem hohen Besucher als Zeichen der Ehrerbietung entgegenziehen ([24]). Die so geschilderte Aufnahme der unmittelbaren Gemeinschaft mit dem Herrn impliziert damit ein politisches Gegenbild: Am Ende der Geschichte wird offenbar, wer der eigentliche Herrscher der Welt ist — kein Kaiser oder Feldherr, sondern Jesus, der von Gott bevollmächtigte Kyrios der Gemeinde! Im östlichen Mittelmeerraum wurden seit Augustus die römischen Kaiser als Kyrios betitelt ([25]), was den politischen Anspruch dieses Titels zeigt. Das gemäß apokalyptischem Grundgerüst gedachte endzeitliche Geschehen profiliert Paulus mit Begriffen, die auf Symbolhandlungen aus der zeitgenössischen politischen Welt anspielen ([26]). Die Schlussfolgerung am Ende von V.17 trägt den Skopus der Ausführungen: Als Ziel des Lebens erscheint die immerwährende Gemeinschaft mit dem Herrn. Bei dieser christozentrisch zugespitzten Verwirklichung des Heilszustands gibt es keinen Vorrang der Lebenden ([27]). Die Folgerung, die 4,18 nun noch

([24]) Geschildert bei Josephus, *Bell* 7,100-102; vgl. *Ant* 11,327-332. Termini sind ἀπάντησις bzw. ὑπάντησις. Cicero, *Att.* VIII 16,2; XVI 11,6 übernimmt den griechischen Terminus als Fremdwort, was seine Geläufigkeit belegt. Er wird z.T. biblisch-frühjüdisch auch für kleinere Sozialeinheiten verwendet: Ri 4,18; 19,3; 1 Makk 12,41-43; Mt 8,34; 25,1-6; Joh 12,13; Apg 28,15; JosAs 5,3; 15,10; 19,1-2; 25,8. Zur Vorstellung E. PETERSON, "ἀπάντησις", *ThWNT* I, 380; HOLTZ, *1 Thessalonicher*, 203; REINMUTH, "1 Thessalonicher", 147; WITHERINGTON, *Thessalonians*, 138-139; TELLBE, *Paul*, 128-129. Als Hintergrund abgelehnt von MALHERBE, *Thess*, 277. Wenn J. PLEVNIK, "The Taking Up of the Faithful and the Resurrection of the Dead in 1 Thessalonians 4,13-18", *CBQ* 46 (1984) 274-283 (wieder: DERS., "1 Thessalonians 4,17. The Bringing in of the Lord or the Bringing in of the Faithful?", *Bib* 80 [1999] 537-546; DERS., "The Destination of the Apostle and of the Faithful. Second Corinthians 4,13b-14 and First Thessalonians 4,14", *CBQ* 62 [2000] 83-95) nicht die Einholung des Herrn, sondern die Einholung bzw. Erhöhung *der Gemeinde* annimmt, dreht er den Bildbereich um und missachtet die Funktion der Handlung.

([25]) Grundlegend A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* (Tübingen [4]1923) 299-303.

([26]) Den hellenistischen Hintergrund betont R.H. GUNDRY, "The Hellenization of Dominical Tradition and Christianization of Jewish Tradition in the Eschatology of 1-2 Thessalonians", *The Old is Better*. New Testament Essays in Support of Traditional Interpretations (Hrsg. R.H. GUNDRY) (WUNT 178; Tübingen 2005) 292-314; er überbetont jedoch traditionsgeschichtlich einen Hellenisierungsprozess gegenüber der Aufnahme apokalyptischer Muster.

([27]) Über den Ort dieses Zusammenseins ist dabei nichts gesagt. Ob an den Himmel (MÜLLER, *Thessalonicher*, 186-187) oder die Erde (HOLTZ, *1 Thessalonicher*, 203-204; NICHOLL, *Hope*, 28-31, 43-44) gedacht wird, ist nicht ausschlaggebend, da die Vollendung im apokalyptischen Denken ohnehin als totale

zieht, betrifft das Gemeindeleben der Adressaten und fordert zum gegenseitigen Zuspruch auf, der die Grundlagen und die Reichweite der eigenen eschatologischen Überzeugung bewusst macht.

Eine grundlegende Einsicht resultiert aus dieser Textübersicht: Der Vorgang der Parusie des Kyrios stand offensichtlich im Zentrum der endzeitlichen Vorstellung der Gemeinde. Dieser Eindruck bestätigt sich durch die Beobachtung, dass der Terminus παρουσία vier Mal in dem relativ kurzen Brief erscheint (1Thess 2,19; 3,13; 4,15; 5,23). Warum die Parusie so wichtig war, wird zur Leitfrage der folgenden Überlegungen.

2. *Rekonstruktionsversuche*

Das Problem, das die Briefaussage in 1 Thess 4,13-18 erst veranlasst hat, ist verschiedentlich rekonstruiert worden. Hier sollen lediglich die Konturen der prominentesten Positionen als Ausgangsbasis der Diskussion kurz referiert werden.

(1) Das Problem sei das Schicksal der Verstorbenen aus der Gemeinde überhaupt, an deren Heilsteilhabe erhebliche Zweifel bestehen. Die Voraussetzung dabei ist, dass die Missionspredigt das Schicksal der Verstorbenen nicht thematisierte, weil angesichts der nahen Parusie nicht mit Todesfällen zu rechnen war; alle würden die Parusie lebend erfahren. Dass nun doch Todesfälle eintraten, führte zu großer Verunsicherung ([28]). Die neueste Monographie zur Eschatologie der Thessalonicherbriefe von Colin Nicholl schließt sich der Position an, dass die Gemeinde aus der Erstverkündigung zwar von der baldigen Parusie, nicht aber von der Erweckung Toter wußte ([29]). Eine aktuelle Variante dieser Position bei Matthias Konradt legt den Fokus auf 4,14 und folgert, “daß für die Gemeinde die Teilhabe der

---

Neuschöpfung vorgestellt wird; dazu S. SCHREIBER, “Apokalyptische Variationen über ein Leben nach dem Tod. Zu einem Aspekt der Basileia-Verkündigung Jesu”, *Lebendige Hoffnung* (Hrsg. M. LABAHN – M. LANG) (s. Anm. 1) 129-156.

([28]) Vgl. HOLTZ, *1 Thessalonicher*, 186-187 (rechnet zusätzlich mit einer Deformation der paulinischen Verkündigung durch griechische Denkweisen; 192 sieht er die *Leiblichkeit* der Erweckung als in Thessaloniki nicht vorstellbar); HAUFE, *1 Thessalonicher*, 80-82; G. SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten* (FRLANT 138; Göttingen 1986) 40-41; BECKER, *Paulus*, 149; GUNDRY, “Hellenization”, 305-307. Dass Paulus die Gemeinde in 1 Thess 4 “erstmalig mit der Auferstehungsaussage bekannt gemacht habe”, meint auch LÜDEMANN, *Paulus*, 258 (vgl. 229-230, 263); vgl. H.-H. SCHADE, *Apokalyptische Christologie bei Paulus* (GTA 18; Göttingen [2]1984) 163.

([29]) NICHOLL, *Hope*, 19-48.

Verstorbenen am Heil, d.h. an der Gemeinschaft mit dem Herrn (...), überhaupt in Frage stand" ([30]). Er sucht nach einem religionsgeschichtlichen Hintergrund und vermutet die Dominanz der hellenistisch-römischen *Entrückung*svorstellung in der Gemeinde, die als Entrückung *Lebender* schwer mit dem Gedanken der Auferstehung Toter in Verbindung zu bringen war; das leiste innovativ erst Paulus in 4,13-18. Die Todesfälle stellten die Glaubwürdigkeit der paulinischen Botschaft (baldige Entrückung) überhaupt in Frage, was durch kritische Einsprüche der städtischen Mitbewohner (der Tod sei Ausweis des Zornes der Götter) verstärkt wurde.

Aber: Es scheint schwer vorstellbar, dass die Frage nach dem Tod in der Erstverkündigung angesichts der Zentralität des Christus-Ereignisses und der Parusie-Hoffnung, deren apokalyptischer Horizont eine Totenerweckung als wesentlichen Bestandteil umfasst, völlig ausgeklammert blieb. Mit der Entrückung als Basismodell für das Endgeschehen dürfte der Inhalt der Erstverkündigung kaum ausreichend erfasst sein; dagegen wird die Parusie in 1 Thess häufig genannt und war wesentlich besser geeignet, um den zentralen Christus-Bezug auszusagen ([31]).

Nicht die Naherwartung der Parusie, sondern Zeitmangel beim Missionsbesuch sieht Ben Witherington als Grund dafür, dass in 1 Thess die Lehre über die Auferstehung der Toten und deren Zusammenhang mit der Parusie neu und notwendig sei; er nimmt als religiöse Voraussetzung der Adressaten freilich nur die negative, pessimistische Seite paganer Jenseitsvorstellungen wahr ([32]). Ganz

([30]) M. KONRADT, *Gericht und Gemeinde*. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor (BZNW 117; Berlin – New York 2003) 131-134, Zitat 131. Vgl. die Annahme, dass die Parusiehoffnung insgesamt in der Gemeinde schwand, schon bei N. HYLDAHL, "Auferstehung Christi – Auferstehung der Toten (1 Thess 4,13-18) ", *Die Paulinische Literatur und Theologie* (Hrsg. S. Pedersen) (Århus – Göttingen 1980) 127-129. Grundlegende Zweifel an der eigenen Erwählung, verstärkt durch Einwände von außen (Zorn der Götter), erhebt als Problemlage auch J.M.G. BARCLAY, "Conflict in Thessalonica", *CBQ* 55 (1993) 512-530; DERS., "That You May not Grieve", 132-138.

([31]) Zudem wurde eine Entrückung in der paganen Kultur nur für wenige besondere Menschen, im 1. Jh. v.a. für römische Kaiser, gedacht. – Den jüdischen Hintergrund der Entrückung Lebender betont PLEVNIK, "Taking Up"; vgl. DERS., *Parousia*, 83, 95; zur Kritik daran NICHOLL, *Hope*, 46-47.

([32]) WITHERINGTON, *Thessalonians*, 126-130; später relativiert er die eigene Annahme durch die Behauptung, es gehe in 1 Thess weniger um die Auferstehung an sich als um ihr Verhältnis zur Parusie (133). Zur Vielfalt paganer Jenseitserwartung vgl. unten 3.

gemeindeimmanent rekonstruiert Seyoon Kim: Weil die Gemeinde die Jesus-Tradition, die ihr das Missionsteam vermittelte (u.a. Mt 24,30-31/Mk 13,26-27; Lk 12,36-48), nicht oder nicht richtig verstanden hätte, konnte sie Parusie und Totenerweckung nicht verbinden und befürchtete so den totalen Ausschluss der Verstorbenen vom bei der Parusie gewährten Heil ([33]).

(2) Fraglich sei der *Modus* der Auferstehung im Zusammenhang der Parusievorstellung. So nimmt Eckart Reinmuth als Hintergrund die in einigen apokalyptischen Schriften (z.B. 4 Esr 7,26-44; syrBar 28-29; 49-51) bezeugte Vorstellung an, dass die Auferstehung erst *nach* dem Kommen des Messias erfolgt; dann sind die Übrigbleibenden klar im Vorteil. Helmut Merklein weitet die Relevanz des Problems, dass die Thessaloniker Parusie und Auferstehung nicht zu integrieren vermochten, auf eine prinzipielle Verunsicherung aus: Die Thessaloniker konnten sich angesichts von Todesfällen nicht mehr als Gemeinde der Endzeit verstehen ([34]).

Aber: Neben der späteren Datierung der Bezugstexte 4 Esr und syrBar (Ende 1./Anfang 2. Jh.) bleibt die Frage, warum die Parusie, das Eintreffen des Messias, überhaupt so bedeutend erscheint, wenn doch schließlich die Erweckung aller (christlichen) Toten zu erwarten ist. Und dass Paulus eschatologische Existenz an die bereits erreichte Unwirksamkeit des faktischen Todes gebunden habe, geht wohl angesichts der im apokalyptischen Modell zu erwartenden Neuschöpfung zu weit.

Eine alte These will Seth Turner wieder beleben: Die Thessaloniker “were worried that dead Christians would not participate in the interim, earthly messianic kingdom” ([35]). Er gewinnt die Idee eines solchen messianischen Zwischenreichs aus 4 Esr 7,26-

([33]) KIM, “Jesus Tradition”.

([34]) REINMUTH, “1 Thessalonicher”, 142; MERKLEIN, “Theologe”, 380-384. Vgl. HOFFMANN, *Toten*, 232; G. FRIEDRICH, “Der erste Brief an die Thessalonicher”, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon* (Hrsg. J. BECKER – H. CONZELMANN – G. FRIEDRICH) (NTD 8; Göttingen [3]1985) 242; A.F.J. KLIJN, “1 Thessalonians 4,13-18 and its Background in Apocalyptic Literature”, *Paul and Paulinism* (FS C.K. Barrett; London 1982) 67-73; R. BÖRSCHEL, *Die Konstruktion einer christlichen Identität*. Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt (BBB 128; Berlin 2001) 233-234, 237-238.

([35]) S. TURNER, “The Interim, Earthly Messianic Kingdom in Paul”, *JSNT* 25 (2003) 323-342, Zitat 341.

28; 12,31-34, syrBar 29,3-30,1; 40,1-4; 72,2-74,3 ([36]) sowie Offb 20,4-6 und findet sie bei Paulus durch die Kombination von 1 Thess 4,13-18 mit Röm 8,19-23 und v.a. 1 Kor 15,23-26 verifizierbar. Die These scheitert bereits an ihrer Voraussetzung: Neben der Tatsache, dass alle angeführten Belege jünger als die Paulusbriefe sind, kann der Textbefund die Beweislast nicht tragen; 1 Thess 4,15-17 beschreibt gerade kein Zwischenreich unter der Herrschaft des Christus. Als Skopus der Ausführungen hätte es einer Erwähnung bedurft. – Die (angeblich) bei den Thessalonikern verbreitete Vorstellung einer unsterblichen Seele bildet die Basis für die Annahme von Randall Otto, die Sorge der Gemeinde liege darin begründet, dass die Seelen der verstorbenen Christen nicht durch die Luft in den Himmel zur Gemeinschaft mit Christus auffahren können, weil — nach paganer (vgl. Eph 2,2) Vorstellung — die Luft, der Äther von bösen Geistern und Dämonen bevölkert sei, die sich der christlichen Seelen bemächtigten ([37]). Die "Entrückung" von 1 Thess 4,17 sei lediglich eine Metapher für den Sieg Christi über die dämonischen Mächte, wobei Paulus den Schutz für die Seelen sowie die bereits bestehende (!) Gemeinschaft der Seelen mit Christus tröstend zur Geltung bringe. Auch diese These scheitert am Text: Weder ist eine "Zwischenzeit" der Seelen (bei Christus), noch eine Leib/Seele-Anthropologie auch nur angedeutet; die *zukünftige* Parusie ist der Ort des Problems, und die Dämonen spielen im ganzen 1 Thess keine Rolle ([38]).

(3) Als Alternative sei noch auf Abraham Malherbe hingewiesen, der das Auftreten falscher Propheten postuliert, die eine Verzögerung

([36]) In äthHen 91,12-14 gehört keine messianische Gestalt zum endzeitlichen Inventar.

([37]) R.E. OTTO, "The Meeting in the Air (1 Thess 4,17)", *HBT* 19 (1997) 192-212.

([38]) S. SCHNEIDER, *Vollendung des Auferstehens*. Eine exegetische Untersuchung von 1 Kor 15,51-52 und 1 Thess 4,13-18 (FzB 97; Würzburg 2000) 282-291, 298 geht von einer falschen geistlichen Grundhaltung einer Gruppe in der Gemeinde aus: Entgegen der paulinischen Verkündigung (die *keine* Naherwartung enthalten habe: 269-274) habe die Naherwartung die unterschwellig bestimmende Vorstellung gebildet, die durch Todesfälle ernüchtert worden sei und zu der Sorge geführt habe, man könne die Herrlichkeit des Jüngsten Tages verpassen. Etliche semantische (die Entschlafenen seien "Schlafende" im Sinne geistlich Unaufmerksamer: 298; der Kyrios sei Gott selbst; Apantesis und Parusia sind nicht technisch gebraucht, sondern meinen allgemein "entgegen[gehen]" bzw. "Gegenwart": 255-256, 265-269) und traditionsgeschichtliche (4,16-17 knüpfe an Ex 19 an: 222-226) Annahmen bleiben fraglich.

der Parusie gelehrt hätten ([39]); weil für die Thessaloniker die Gemeinschaft mit dem Parusie-Christus heilsentscheidend war, wird diese nun für die Lebenden fraglich und fällt für die Toten ganz aus, was die von Paulus erwähnte Trauer verursacht ([40]).

Aber: Irrlehrer sind in 1Thess überhaupt nicht angesprochen, und die *Nähe* der Parusie tritt nicht als Problem hervor ([41]).

Wir können aus diesen Entwürfen das Ergebnis gewinnen, dass, rezeptionsgeschichtlich betrachtet, Wirkung und Verständnis der Briefaussagen davon abhängen, was die Adressaten vor ihrer Rezeption über Totenerweckung und Parusie dachten. Nach diesen Voraussetzungen im kulturellen bzw. gemeindespezifischen Wissen der Adressaten ist nun eingehender zu fragen.

Natürlich muss dabei berücksichtigt werden, dass der Text die impliziten Leser/innen zeigt (wie Paulus sie vor Augen hatte), der Brief jedoch an reale Leser/innen gerichtet war. Ein enger Zusammenhang beider Größen ist vorauszusetzen, denn die Leser/innen müssen sich im Brief wiedererkennen, damit dieser eine Wirkung entfalten kann. Die realen Leser/innen sind nur umrisshaft rekonstruierbar, unsere zeitgeschichtlichen Kenntnisse zeigen aber deren Rezeptionsmöglichkeiten und bedingungen.

([39]) MALHERBE, *Thessalonians*, 283-285; er fügt noch weitere Problemfaktoren hinzu: das Selbstverständnis als Gemeinde der Endzeit sei berührt, die Abfolge Totenerweckung/Parusie unklar, apokalyptische Spekulationen (vgl. 1 Thess 5,1-3) zu korrigieren. Das bleibt m.E. insgesamt recht unspezifisch. Unbegründet ist es, moralische Bedenken (noch ausstehende Heiligkeit der Verstorbenen, denen nun die Möglichkeit zur Verbesserung fehle) als Problem zu behaupten; so aber JONES, *Thessalonians*, 63.

([40]) G.K. BEALE, *1–2 Thessalonians* (IVPNTC; Downers Grove – Leicester 2003) 132-133 vermutet ebenfalls eine falsche Lehre in der Gemeinde: Die Erweckung sei *in spiritueller Weise* bereits geschehen, und bei der Parusie finde eine körperliche Versetzung der Lebenden statt; für die Verstorbenen bestehe keine Hoffnung auf *physische* Auferstehung. Doch sind spirituelle bzw. körperliche Existenz im Jenseits in 1 Thess 4–5 nicht problematisiert und von Beale aus 2 Thess 2,1-2 eingelesen.

([41]) R.S. ASCOUGH, "A Question of Death. Paul's Community-Building Language in 1 Thessalonians 4,13-18", *JBL* 123 (2004) 509-530 fokussiert die soziale Funktion von (Begräbnis-)Vereinen, in denen die Zugehörigkeit als Ausdruck von Status und Identität wesentlich ist, als Hintergrund der Gemeinde, der sich bei der Hinwendung zu Christus auf die Gemeinde übertagen habe; nun trete das Problem auf, dass die Zugehörigkeit der Toten zur Heilsgemeinde fraglich werde. Der Ansatz blendet zu viele Faktoren aus, um überzeugen zu können.

3. *Kulturelles Wissen: Jenseitsvorstellungen in Thessaloniki*

Irgendwo im breiten Spektrum der Möglichkeiten, die die hellenistische Großstadt Thessaloniki im 1. Jh. bereithält, sind die Jenseitsvorstellungen der Gemeindeglieder vor ihrer Wendung zur Christus-Gruppe zu verorten. Als Identitätsmuster ihrer eigenen unmittelbaren Vergangenheit und angesichts der weiterhin bestehenden alltäglichen Verbindungen in Familie, Beruf, Gesellschaft und Politik sind diese Vorstellungen auch den Christen noch präsent. Wir wissen nicht, ob und in welchem Maße die Gemeindeglieder aus der Nähe zur Synagoge (als Juden, Proselyten oder Sympathisanten) stammten, müssen aber von einem starken heidenchristlichen Einfluss ausgehen. Im übrigen können die einzelnen Christen ganz verschiedene Jenseitsvorstellungen mitgebracht haben.

Die Vielfalt hellenistischer Jenseitsvorstellungen kann von gemeinsamem Basiswissen ausgehen, das man übernehmen, variieren oder ablehnen kann. Diese Basis findet sich im Hades-Mythos, der in der homerischen Unterweltsfahrt des Odysseus seine griechische Literaturfassung erhielt (Homer, Od. 11; vgl. Il. 23); an diese Erzählform schließt sich Vergil mit der römischen Variante, der Unterweltsfahrt des Aeneas (Aen. 6), ebenso an wie Platon (Rep. 10) oder später Plutarch (besonders in Ser. Num. Vind. 22-33/563b-568a)([42]). Nach dem Mythos bei Homer bzw. Vergil befinden sich die Seelen der Toten gleichsam wie Schatten, in einer defizitären Existenzweise mit einem Minimum an “Körperlichkeit”, an einem eigenen, abgegrenzten Ort, dem Hades. Eigentliches Leben eignet ihnen nicht mehr, wiewohl sie noch als Personen wiedererkennbar sind, also “Identität” besitzen. Eine Differenzierung des postmortalen Ergehens nach “moralischen” Kriterien deutet sich bei Homer erst an, wenn Herakles unter die unsterblichen Götter versetzt ist und mit ihnen Gastmahl halten darf (Od. 11,601-604), andererseits ein Strafort (Tartaros) für besonders schwere Verbrecher und Frevler geschildert

([42]) Einen ersten Überblick gibt F. GRAF, “Jenseitsvorstellungen”, *DNP* 5 (1998) 897-899. Zum Hades-Mythos bei Homer und Vergil H.-J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* (KStTh 9/1; Stuttgart 1996) I, 69-73; O. LEHTIPUU, “The Imagery of the Lukan Afterworld in the Light of Some Roman and Greek Parallels”, *Zwischen den Reichen*. Neues Testament und Römische Herrschaft (Hrsg. M. LABAHN – J. ZANGENBERG) (TANZ 36; Tübingen – Basel 2002) 135-141; R. FOSS, *Griechische Jenseitsvorstellungen von Homer bis Plato* (RWS; Aachen 1997); L. ALBINUS, *The House of Hades*. Studies in Ancient Greek Eschatology (Aarhus 2000).

wird (Sisyphos, Tantalos). Die Möglichkeiten der Differenzierung werden zusehends ausgebaut: Ein paradiesisches Elysium bzw. der Himmel werden (z.B. bei Platon; Vergil) zum Aufenthaltsort der "guten" Seelen. Vergil nimmt auch (wohl aus platonischer Tradition) den Gedanken der Seelenwanderung nach tausend Jahren Aufenthalt der Seele in der Unterwelt auf ([43]). In der römischen Kaiserzeit ist es möglich, an eine Vergöttlichung bzw. Heroisierung der Toten zu denken, die somit am unsterblichen Leben der Götter teilhaben; das schlägt sich z.B. in Sarkophag-Darstellungen nieder ([44]), aber auch in der Konsolationsliteratur ([45]). Wenn Tote als Heroen angesprochen werden ([46]), ist vorausgesetzt, dass sie zur Gemeinschaft mit den Göttern erhoben wurden. Zu bedenken ist allerdings, dass die Formel und Klischeehaftigkeit der Sprache in Grabepigrammen die Aussagekraft solcher Bezeichnungen für den tatsächlichen Glauben des einzelnen relativiert.

Die Bestattung der Toten galt als Voraussetzung für ihren Eintritt ins Jenseits. So spiegeln Bestattungsriten die Auffassung des Todes als Wandel und Übergang in eine andere Existenzweise. Die Praxis der Totenspeisung am Grab eines Toten belegt z.B. den Glauben an eine Form von Weiterleben der Seelen ([47]). Darstellungen des Jenseitsmahls, die besonders im Kontext von Mysterienkulten zu finden sind, zeigen Verstorbene im Jenseits zu Tisch liegend. Diese sich dem Mythos verdankenden grundlegenden Vorstellungen haben das Bewusstsein der antiken Bevölkerung (und damit auch der Bewohner von Thessaloniki) stark geprägt.

Man darf aus diesen Beobachtungen nun aber nicht auf eine allgemein positive Jenseitserwartung im 1. Jh. schließen. Die vielen erhaltenen Grabepigramme belegen ein ausgesprochen breites Spektrum. So sehr sich in Grabepigrammen positive Vorstellungen, z.B.

([43]) Vgl. LEHTIPUU, "Imagery", 141. Eine Vorstellungsmöglichkeit von Seelen zeigen Abbildungen menschengestaltiger, aber kleinerer und nahezu durchsichtiger Flügelwesen auf Grabvasen.

([44]) Dazu J. RÜPKE, *Die Religion der Römer* (München 2001) 70-72. Inschriftliches Material bei PERES, *Grabinschriften*, 106-261.

([45]) So Plutarch, *Cons. ad Apoll.* 108d.120b-d.121-122; Seneca, *Cons. ad Marc.* 25,1; 26,3; Cicero, *Tusc.* 1,75. Weitere Beispiele bei MALHERBE, *Thessalonians*, 278.

([46]) Belege bei PERES, *Grabinschriften*, 89-96.

([47]) Vgl. KLAUCK, *Umwelt*, I, 73-76. Im 1. Jh. war im Westen (Rom) Feuerbestattung, im Osten (also auch in Thessaloniki) Erdbestattung üblich, wobei sich letztere allmählich durchsetzte.

vom Aufstieg der Seelen in den Himmel oder zu den Sternen, finden lassen, formuliert doch die weit überwiegende Zahl gerade keine Jenseitshoffnung, und etliche lehnen eine solche dezidiert ab, z.B. die häufige und populäre (daher oft abgekürzte: *n.f.n.s.n.c.*) Trias *non fui*, *non sum*, *non curo*/ich bin nicht gewesen, ich bin nicht, ich kümmere mich nicht (darum) ([48]). Diese Ablehnung eines postmortalen Lebens muss kein Gegensatz zur wenig einladenden Hades-Vorstellung sein. Die skeptische Haltung war in der Bevölkerung offenbar verbreitet.

Das Bild bestätigt sich durch einen Blick auf die großen philosophischen Strömungen im 1. Jh., die in popularisierter Fassung in die Bevölkerung Eingang fanden. Die epikureische Philosophie denkt "materialistisch" an eine Auflösung des Menschen mit dem Tod in seine Urbestandteile, so dass kein Weiterleben der Seele zu erwarten ist. Sie interpretiert dies positiv als Befreiung von der Angst vor dem Tod, der den Menschen gar nicht betrifft, da zuvor alle Empfindungen aufgehoben sind. Die kaiserzeitliche Stoa, prominent vertreten durch Seneca und Epiktet, kennt ein eingeschränktes Weiterleben der Seele nach dem Tod, der die Trennung der Seele vom Körper bedeutet. Dieses Weiterleben währt im Rahmen der stoischen Kosmologie maximal bis zur nächsten Ekpyrosis, dem sich in großen Zyklen wiederholenden Vergehen (und Neuwerden) der Welt, und findet seinen Ort im Luftraum zwischen der Erde und den Sternen. Die philosophisch besonders geübten Seelen der (stoischen) Weisen können dabei höher aufsteigen als andere (und z.B. weiterhin lehren). Radikaler als diese u.a. bei Seneca zu findende Variante stellt Epiktet innerhalb des stoischen Kreislaufs ein Weiterleben des einzelnen in Frage; im Tod geschieht die Auflösung von Körper *und* Seele in die Grundelemente der Welt (Erde, Wasser, Feuer, Luft), die so wieder zu Baustoffen neuer Existenz werden ([49]).

([48]) Dazu KLAUCK, *Umwelt*, I, 76; HOFFMANN, *Toten*, 44-57; PERES, *Grabinschriften*. Vgl. 1 Kor 15,32. Die *positiven* Züge griechischer Jenseitserwartung betont I. PERES, "Positive griechische Eschatologie", *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie* (Hrsg. M. BECKER – M. ÖHLER) (WUNT II, 214; Tübingen 2006) 267-282; vgl. DERS., *Grabinschriften*, 263-264.

([49]) Zur Stoa und zu Epikur vgl. KLAUCK, *Umwelt*, II, 92-97, 119, 122-123; ferner M. LANG, "'Der Tod geht uns nichts an' (Epikur) – 'die Seele ist der Ewigkeit würdig' (Seneca). Zur epikureischen und stoischen Lesart der (jenseitigen) Welt", *Lebendige Hoffnung* (Hrsg. M. LABAHN – M. LANG) (s. Anm. 1) 341-358. – In der Stoa begegnet entsprechend eine eher skeptisch-pessimistische Sicht des Lebens in seiner Gefährdung und Endlichkeit (Seneca), oder die Chiffre des großen Festes, das es als Vorgegebenheit, als Rollenvorgabe schlicht anzunehmen gilt und an dessen Ende man dankbar zu gehen hat (Epiktet).

Das stoische Denken war in der Antike häufig mit der provozierend bedürfnislosen, programmatisch nonkonformistischen Lebensform des Kynismus verbunden (50), was uns in das gesellschaftliche Leben von Thessaloniki zurückführt: Die Passage 1 Thess 2,1-12 spielt deutlich auf Sprache und Milieu kynisch-stoischer Wanderphilosophen an, die demnach in der Stadt mit ihrer Lehre und Lebensweise bekannt waren (51). Begegnungen mit stoischen Jenseitsvorstellungen sind dann naheliegend.

Auf philosophischer Seite bleibt noch der Mittelplatonismus und dessen bekanntester Vertreter Plutarch zu erwähnen, der eine Unsterblichkeit der Seele vertritt. Bereits Platon stellte seine Reflexion (unter Rückgriff auf Homer) auf eine mythologische Grundlage. Mit dem Tod steigt die Seele (bzw. der Verstand als höchster Seelenteil) nach oben in den Himmel, wobei eine Unterscheidung zwischen den Seelen der Guten und der Übeltäter stattfindet, was die Möglichkeit der Vergeltung impliziert und mit Läuterung und Strafort entfaltet. Die damit verbundene Seelenwanderung, also eine neuerliche Inkarnation der Seele (mit weitem zeitlichen Abstand: tausend Jahre nach Platon, Phaidr. 249a; Rep. 615a), zielt auf den "Aufstieg" der Seele durch rechtes Tun und letztlich die völlige Lösung des Verstandes/Geistes von der Seele, was auf der höchsten Stufe eine "Vergottung" der Seele bedeutet (52).

Ausgeprägte Jenseitshoffnungen spielten schließlich in Mysterienkulten eine bedeutende Rolle, in denen die Erfahrung von Lebensgewinn, auch über die Todesgrenze hinaus, durch überlieferte Mythen begründet und durch rituelle Inszenierung vermittelt wurde. Bereits der homerische Demeter-Hymnus verspricht besonders den in Mysterien Eingeweihten ein glückliches Geschick im Jenseits (Homer, H. ad Cerem 473-483). Die Verheißung eines positiven, erfreulichen Lebens nach dem Tod erfüllt eine soteriologische Funktion. Archäologische Zeugnisse belegen, dass in Thessaloniki v.a. zwei

(50) KLAUCK, *Umwelt*, II,107-109.

(51) Vgl. das Material bei MALHERBE, *Thessalonians*, 134-163, und dessen einflussreichen Aufsatz: DERS., "'Gentle as a Nurse'. The Cynic Background to 1 Thess 2", *NT* 12 (1970) 203-217.

(52) Die Vorstellung der Seelenwanderung geht auf Pythagoras zurück. Dazu C. RIEDWEG, "Seelenwanderung", *DNP* 11 (2001) 328-330. Zur Jenseitsvorstellung des Mittelplatonismus KLAUCK, *Umwelt*, II, 124, 133-139, 142; W. EISELE, "Jenseitsmythen bei Platon und Plutarch", *Lebendige Hoffnung* (Hrsg. M. LABAHN – M. LANG) (s. Anm. 1) 315-340; zu Platon LEHTIPUU, "Imagery", 142.

Mysterien einflussreich waren: die des griechischen Gottes Dionysos und der ägyptischen Gottheiten Isis/Osiris ([53]). Wichtig war dabei das konkrete, persönliche Erleben der im Mythos artikulierten Überzeugung durch rituelle Vollzüge, z.B. bei Einweihungen im Rahmen der Initiation. So wird im Dionysos-Kult bei Mysterienfeiern, in denen im Wein der Gott selbst epiphan und damit "trinkbar" wird, rauschhaft-ekstatisch erfahren und vorweggenommen, was als paradiesisches Jenseits, als Mysterienfeier ohne Ende erwartet werden darf ([54]). Im Isis/Osiris-Kult begegnen geheimnisvoll inszenierte Zeremonien mit hohem Erlebniswert, z.B. Dunkel/Licht-Effekte oder der Ritus der Kornmumien (eine Osirisfigur wird mit Erde und Körnern gefüllt, begossen – das Getreide sprießt empor), die die Hoffnung der Mysten auf ewiges Leben in konkrete Vorstellungen umsetzen ([55]).

Angesichts dieser Vielfalt hellenistischen Jenseitsdenkens ist die fehlende Hoffnung, von der Paulus in 1 Thess 4,13 spricht, nur so zu verstehen, dass alle diese Erwartungen aus christlicher Perspektive eben keine *echte* Hoffnung bieten können. Es ist aber nicht

([53]) Die Belege sind ausgewertet bei C. VOM BROCKE, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus*. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt (WUNT II,125; Tübingen 2001) 37-41, 122-138. Wenig bekannt ist über den Stellenwert einer Jenseitshoffnung im thessalonikischen Kult des Kabirus; vgl. ebd. 117-121; F. GRAF, "Kabeiroi", *DNP* 6 (1999) 123-127.

([54]) Wichtiger Grundtext: Euripides, *Bacchae*. Hinweise gibt Plutarch, *Cons. Uxor*. 10 (611d). Zu Inhalten und Vollzügen des Dionysos-Kults R. MERKELBACH, *Die Hirten des Dionysos*. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus (Stuttgart 1988) (bes. 123.131-132 zur Jenseitserwartung); KLAUCK, *Umwelt*, I, 96-105. In Zusammenhang damit steht die Orphik, die auf dem Mythos des vorzeitlichen Sängers Orpheus basiert; Goldplättchen (*lamellae Orphicae*), die als Totenpässe dienten, belegen ab dem 4./3. Jh. v.Chr. die Hoffnung auf ein positives Weiterleben in der Unterwelt, in Gemeinschaft der Unterweltsgöttin; vgl. M. HERRERO DE JÁUREGUI, "Orphic Ideas of Immortality. Traditional Greek Images and a New Eschatological Thought", *Lebendige Hoffnung* (Hrsg. M. LABAHN – M. LANG) (s. Anm. 1) 289-313; KLAUCK, *Umwelt*, I, 104-105; PERES, "Eschatologie", 271-272.

([55]) Dazu J. ASSMANN, "Isis bei den Griechen", *Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mittelmeerraum* (Hrsg. H.-P. MÜLLER – F. SIEGERT) (MJSt 5; Münster 2000) 37-39; R. MERKELBACH, *Isis regina – Zeus Sarapis*. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt (Stuttgart – Leipzig [2]2001); M. BOMMAS, *Heiligtum und Mysterium*. Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten (Sonderbände der Antiken Welt; Mainz 2005); KLAUCK, *Umwelt*, I, 111-118. Wichtiger Quellentext: Apuleius, *Met*. 11. Die Einweihung "sichert" die Teilhabe der Verstorbenen am göttlichen Leben, die so selbst in eine göttliche Position gelangen, d.h. sich nicht mehr durch Sterblichkeit von den unsterblichen Göttern unterscheiden.

anzunehmen, dass für die Thessaloniker als Alternative zur christlichen Parusie-Hoffnung nur der totale Pessimismus denkbar war.

Das wird umso deutlicher, wenn ein möglicher Einfluss *jüdischer* Jenseitsvorstellungen in Thessaloniki berücksichtigt wird ([56]). Besonders apokalyptische Hoffnungsmuster scheinen, jedenfalls nach Ausweis der Darstellungsmotive in 1 Thess 1,10; 4,16-17, bekannt gewesen zu sein. Dabei war der Gedanke der Auferweckung der Toten in der Endzeit wesentlich, womit sich Gottes Gerechtigkeit endlich — nach den irdischen Erfahrungen politisch-gesellschaftlicher Unterdrückung der apokalyptischen Gruppe — als wirksam erweist. Kriterium des Zugangs zum ewigen Leben ist nämlich die kompromisslose Treue zum Gott Israels, das Leben als Gerechter gegenüber den kulturellen und politischen Anfechtungen der Gegenwart. Verbunden ist diese Erwartung mit einer völligen Neuschöpfung von Himmel und Erde, die auch den einzelnen in seinem ganzen Menschsein neu werden lässt (ohne dass dabei seine "Personalität" verloren ginge) ([57]).

Auch wenn wohl die Mehrzahl der Gemeindeglieder aus Nichtjuden bestand (vgl. die in 1 Thess 1,9 erwähnte Bekehrung "weg von den Götterbildern"), bleibt für viele eine vorgängige Verbindung zur Synagoge als sog. "Gottesfürchtige" (Apg 17,4) durchaus wahrscheinlich. Auch einzelne Juden dürften der Gemeinde angehört haben. Auf diesen Hintergrund deutet die wiederholt auftretende jüdische Prägung der Sprache von 1 Thess (z.B. 1,9-10; 4,13-5,11). Obwohl archäologische Zeugnisse fehlen, ist die Existenz einer (kleinen) jüdischen Synagoge in Thessaloniki im 1. Jh. anzunehmen; eine Synagoge ist in Apg 17,1 vorausgesetzt und bei Philo, LegGai 281-282 impliziert, der von jüdischen Kolonien in Makedonien weiß ([58]).

([56]) Die Untersuchung jüdischer Grabinschriften von 200 v. bis 400 n.Chr. hat gezeigt, dass die Konzeption der Auferstehung dominiert, daneben aber auch die Überzeugung, dass mit dem Tod alles Leben endet oder nur ein sehr eingeschränktes Weiterleben denkbar ist, Ausdruck findet. Jüdische und hellenistische Vorstellungen sind kaum ohne gegenseitigen Einfluss geblieben. Dazu J.S. PARK, *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions* (WUNT II,121; Tübingen 2000).

([57]) Dazu mit Belegen SCHREIBER, "Variationen", 131-139. Diese Neuschöpfung betrifft auch die "Körperlichkeit" des Menschen: Es geschieht nicht einfach leibliche Erweckung, sondern eine Umgestaltung der Existenzweise als Voraussetzung für ganz heilvolles Leben. Vgl. zum Beispiel der ApkMos S. SCHREIBER, "Der Mensch im Tod nach der Apokalypse des Mose. Eine frühjüdische Anthropologie in der Zeit des Paulus", *JSJ* 35 (2004) 49-69.

([58]) Zur Diskussion VOM BROCKE, *Thessaloniki*, 207-233. Fast ausschließlich heidnische Herkunft nehmen dagegen z.B. HAUFE, *1 Thessalonicher*, 10 und MALHERBE, *Thessalonians*, 56, 59-60 an.

4. *Überzeugung der Gemeinde: Die Missionsverkündigung*

Im Rahmen der beschriebenen Vielfalt möglicher Jenseitserwartungen traf die Botschaft des Missionsteams auf die Thessaloniker. Im Zentrum der Erstverkündigung stand sicher Christus als Gekreuzigter und Erweckter. Die den Tod überwindende Erweckung Jesu spiegelt sich in den Briefaussagen von 1,10 und 4,14 und ist die Voraussetzung dafür, dass Paulus bereits im Präskript des Briefes Jesus als "Christos" und "Kyrios" betiteln kann (1,1). Die Semantik dieser beiden Titel verdankt sich frühjüdischen Gesalbtenvorstellungen bzw. der hellenistischen Anrede eines Höhergestellten, besonders eines kultisch verehrten, göttlichen Wesens ([59]), und bestimmt Jesus so als legitimierten, machtvollen Repräsentanten Gottes, der quasi als "Mitherrscher" Gottes den Beginn der Endzeit markiert. Dass mit Jesu Erweckung die Endzeit Gottes begann, die bereits das Leben in der Gegenwart qualifiziert, ist nur auf dem Hintergrund des frühjüdischen apokalyptischen Modells der endzeitlichen Totenerweckung als Auftakt der Endzeit (die nun mit Jesus in Gang gesetzt wurde) verstehbar ([60]). Der zukünftig erwartete Auftritt des Endzeit-Repräsentanten aus dem Machtbereich Gottes wird dann die Vollendung der göttlichen Herrschaft bringen, ein Gedanke, der in der apokalyptischen Literatur geläufig war (grundlegend Dan 7,13-14, dann z.B. äthHen 37-71; 4 Esr 13) und den Paulus wohl schon als Bestandteil der Jesus-Tradition kannte (Mk 13,26-27par; 14,62par) ([61]). Bereits zu 1 Thess 4,16-17 hatten wir die Vertrautheit der Adressaten mit der apokalyptischen Stationenfolge wenigstens in Umrissen vermutet. Für Juden und

([59]) Dazu S. SCHREIBER, *Gesalbter und König*. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105; Berlin – New York 2000); DERS., *Begleiter durch das Neue Testament* (Düsseldorf 2006) 27-30. Röm 10,9 verbindet die Kyrios-Anrede mit Jesu Erweckung, 1 Kor 15,3b-5 den Christus-Titel.

([60]) Dies ist auch in späteren Briefen noch sichtbar, vgl. 1 Kor 15,12-34.50-55; Phil 3,10-11.14.20. Die Verschränkung von Gegenwart und Zukunft des christlichen Lebens ist in 1 Thess 5,4-10 relevant. Die Totenerweckung gehörte auch nach MALHERBE, *Thessalonians*, 283-284 zur paulinischen Verkündigung.

([61]) Inhalte der Missionspredigt vermuten hier auch HAUFE, *1 Thessalonicher*, 79; REINMUTH, "1 Thessalonicher", 142-143. Haufe nimmt jedoch eine Herkunft aus der (judenchristlich-prophetischen) Gemeindetradition an. Gegen Herkunft aus der Jesus-Tradition und für eine Verortung in der prophetischen Tradition der Gemeinde von Antiochia votiert BECKER, *Paulus*, 129, 152: Die ersten Todesfälle in der antiochenischen Gemeinde seien der Anlass gewesen, die Totenerweckung in die Parusieerwartung einzubringen.

Gottesfürchtige gehörte apokalyptisches Denken ohnehin zum kulturellen Wissen. Dass die *Vollendung* dieser Endzeit für die christliche Gemeinde noch ausstand, dürfte angesichts der eigenen gesellschaftlichen Differenzerfahrungen unschwer zu vermitteln gewesen sein.

Dieses Modell erhält durch die Umsetzung in die konkrete Erwartung der Gemeinde Bedeutung. Dabei treten zwei Gesichtspunkte hervor. (1) Der erste betrifft die persönliche Jenseitshoffnung. Die in Christus zugesagte *Rettung* aus dem apokalyptischen Zorngericht Gottes (1,10; 5,9-10) bedeutet die (geschenkte) Annahme und Akzeptanz des Einzelnen durch Gott und schließt das Leben nach der endzeitlichen Neuwerdung ein ([62]). Diese Hoffnung bleibt nicht abstrakt, sondern beginnt gegenwärtig als Lebensgemeinschaft mit Christus ohne Begrenzung durch Endgericht oder Tod.

(2) Die konkrete Vorstellungsmöglichkeit des Eintritts in das Jenseits und der Aufnahme der direkten Christus-Gemeinschaft lieferte das Modell der nahe bevorstehenden *Parusie* Christi. Dass Paulus an vier Stellen in 1 Thess die "Parusie" wachrufen kann (2,19; 3,13; 4,15; 5,23), macht diese als Bestandteil der Erstverkündigung wahrscheinlich; wir vermuteten schon zu 4,14 die Vertrautheit der Gemeinde mit dem Bild des Führens mit Jesus. Der kulturell einschlägige Terminus Parusie provozierte eine kritische Distanz zur politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Mitte der 80er Jahre des vergangenen Jh. hat Karl Donfried wesentlich dazu beigetragen, dass die politische Semantik etlicher Termini des 1 Thess stärker bewusst und damit eine kritische Haltung des Paulus gegenüber den politischen Verhältnissen seiner Zeit hörbar wurde. Das betrifft neben den Begriffen παρουσία, ἀπάντησις und κύριος z.B. auch das imperiale römische Programm von *pax et securitas* (1 Thess 5,3), die Rede von der βασιλεία Gottes (2,12) und dem εὐαγγέλιον (1,5; 2,2.9) ([63]). Sowohl in ihrer gegenwärtigen

([62]) Zum apokalyptischen Modell gehört auch das Kommen des Herrn vom Himmel her in 1,10. Das Sterben Jesu "für uns" in 5,10 lässt sich auf dem Hintergrund antiker Freundes-Ethik, deren höchste Form das Sterben für den Freund darstellt, verstehen; vgl. Röm 5,5-10.

([63]) K.P. DONFRIED, "The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence" (1985), *Paul, Thessalonica, and Early Christianity* (Hrsg. K.P. DONFRIED) (London – New York 2002) 34-35. Vgl. WITHERINGTON, *Thess*, 137-141; TELLBE, *Paul*, 123-130; H. KOESTER, "Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1 Thessalonians", *Paul and Empire*. Religion and Power in Roman Imperial Society (Hrsg. R.A. HORSLEY) (Harrisburg 1997) 158-166; J.R.

Existenz als auch in ihrer Rolle im Rahmen der endzeitlichen Vollendung stellt die Gemeinde einen Gegenentwurf zur politischen Ideologie des Imperium Romanum dar. Die bewusste Wahrnehmung dieser Einsicht besitzt identitätsbildende Wirkung ([64]).

Sowohl auf seinem politischen Hintergrund als auch angesichts der vielfältigen Jenseitserwartungen der Umwelt avancierte das Parusie-Modell zu einem entscheidenden Faktor für das Profil und die Identität der Gemeindeüberzeugung, die sich z.B. im Unterschied zu Inszenierungen in Mysterienkulten oder philosophischen Spekulationen über das Geschick der Seele als eigenständig erweisen konnte.

5. *Die Gesprächssituation*

Dieses Identitätsprofil wurde nun faktisch mit unerwarteten Todesfällen in der Gemeinde konfrontiert, wie der Textbefund von 4,13 vermuten lässt. Der Tod schließt die betroffenen Gemeindeglieder vom Erleben der Parusie aus. *In Form der Parusie* können die kürzlich Verstorbenen jedenfalls nicht an der heilsbedeutsamen Christus-Gemeinschaft partizipieren, was Verunsicherung in der Gemeinde auslöst. Daher rückt in 4,15-17 die Parusie als Problemfeld in den Vordergrund. Eine im apokalyptischen Szenario vorgesehene allgemeine Totenerweckung löst dieses konkrete Problem nicht. Denn in Frage steht der entscheidende Augenblick des Eintritts in die unmittelbare Christus-Gemeinschaft.

Und dies hat Folgen für das öffentliche Selbstbewusstsein der Gemeinde. Die davon betroffene gesellschaftlich-politische Gemeindesituation darf nicht unterschätzt werden. Textimmanent ist sie präsent durch die symbolträchtigen Vorstellungen der Ankunft/παρουσία und der Einholung/ἀπάντησις, verbunden mit dem Szenario der apokalyptischen Durchsetzung Gottes, das einen öffentlichen ([65]) Herrschaftsantritt darstellt. Diese sehr konkrete Erwartung besitzt

---

HARRISON, "Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki", *JSNT* 25 (2002) 71-96; allgemeiner N.T. WRIGHT, "Paul's Gospel and Caesar's Empire", *Paul and Politics* (Hrsg. R.A. Horsley) (Harrisburg 2000) 160-183.

([64]) Zu dieser Funktion des 1 Thess vgl. TELLBE, *Paul*, 131-137: Die Gemeinde werde in ihrer sozialen "Ehre" bestärkt und als "court of reputation", von Gott erwählt, aufgewertet; mit Bezug auf die eschatologischen Aussagen merkt er an: "Yet the ultimate honor comes from their Lord and Savior Jesus Christ on the day of the parousia" (136).

([65]) Die Öffentlichkeit des Ereignisses betont WITHERINGTON, *Thessalonians*, 138.

Relevanz für die Gemeinde als Umkehrung der gegenwärtigen, als ungerecht erfahrenen politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse. Jetzt endlich erhält die Gemeinde die große öffentliche Ehre, die mit der Einholung des Kyrios verbunden ist. Und an dieser "Rehabilitation" vor den Augen aller Welt haben die Verstorbenen keinen Anteil!

Die existentielle Bedeutung dieser Zukunftshoffnung wird nachvollziehbar, wenn wir die Gemeinde als kleine, einflusslose soziale Gruppe, die von Seiten der ihren städtischen Lebensraum dominierenden Gesellschaft Gleichgültigkeit oder Ablehnung erfuhr, wahrnehmen. 1 Thess 1,6; 2,14; 3,3-5 spiegeln soziale Bedrängnisse, denen sich die junge Gemeinde in Thessaloniki bald nach der Abreise der Missionare gegenüber sah. Aus der Sicht der hellenistischen Kultur erschienen die Christen als Fremdkörper, z.B. durch ihre Nichtteilnahme an den städtischen Kulten. Ihre Zugehörigkeit zur Gesellschaft war durch den Ausfall der üblichen kulturellen Merkmale gefährdet. Sie stellten eine Minderheit dar, die zudem schnell politisch verdächtig werden konnte, wurde doch Christus als herrscherliche Gestalt verkündet (vgl. 4,15-17) ([66]). Die Folge waren Verdächtigungen, Diskriminierung, soziale Isolation und Marginalisierung, was konkret z.B. den Ausschluss aus wichtigen sozialen Bezügen (Familie, Beruf) und wirtschaftlich einschneidende Nachteile bedeutet ([67]). Umso wichtiger für die Sicherung der eigenen Identität wurden Hoffnungsbilder, die eine Korrektur dieser Verhältnisse verheißen.

6. *Der Brieftext: Eschatologie*

Die Lösung, die Paulus der Gemeinde mit seinem Schreiben anbietet, besteht in einer Auslegung der apokalyptischen, durch die Jesus-Überlieferung vermittelten Parusie-Tradition, die durch die "richtige" Reihenfolge der Ereignisse das Problem entschärft: Weil die Verstorbenen vor dem eigentlichen Parusie-Ereignis erweckt werden,

([66]) Daneben sind Anfeindungen durch die Synagoge denkbar, weil die Christus-Gruppe als Konkurrenz und politische Gefahr für die der (im 1. Jh. wohl noch kleinen) Synagoge in Thessaloniki gewährten Privilegien wahrgenommen werden konnte (vgl. Apg 17,5); auf diesem Hintergrund wird die scharfe Polemik gegen Juden in 2,14-16 als Reaktion des Paulus (wenigstens teilweise) erklärbar.

([67]) Auf den Märtyrertod einzelner Gemeindeglieder lässt der Text aber an keiner Stelle schließen. Die Toten von 4,13 sind nicht als Märtyrer zu verstehen. So jedoch DONFRIED, "Cults", 41-44; vgl. WITHERINGTON, *Thessalonians*, 139. Dagegen TELLBE, *Paul*, 100-102.

erleben sie dieses vollständig mit. Die Parusie kann als Identitätsmerkmal (68) und zentrale Überzeugung präsent bleiben. Sie bedeutet (1) den Eintritt in die endzeitlich-jenseitige Gemeinschaft mit Christus über die Todesgrenze hinaus und (2) die gesellschaftlich-politische Rehabilitation der marginalisierten und öffentlich herabgesetzten Gemeinde durch höchste göttliche Reputation.

Um Zweifeln an seiner (letztlich recht einfachen) Version vom Ablauf der Endereignisse prophylaktisch zu begegnen, versichert sich Paulus der Autorität eines Herrenwortes. Damit ist die hermeneutische Frage nach dem Verständnis basaler Tradition berührt. Die Formulierung der Glaubensaussage in 1 Thess 4,14 und des "Herrenwortes" in 4,15-17 legt die paulinische Praxis der Traditionsanwendung offen: Tradition lebt in der Auslegung, die auf die Lebenswirklichkeit der Christen bezogen ist. Erst die Wechselbeziehung von Tradition und Lebenswirklichkeit löst das Problem der neuen Jenseitshoffnung in Thessaloniki. Paulus bezieht die Gemeinde in diesen Auslegungsprozess ein, wenn er sie in 4,18 zur gegenseitigen Bewusstmachung auffordert; die "Ermutigung" (παρακαλεῖτε) ist ein Akt der gemeinsamen Reflexion der eigenen Glaubensgrundlage (69).

Beide Aspekte sind unverzichtbar. Auf dem Fundament angeeigneter *Tradition* der ersten christlichen Generation ist christliche Jenseitshoffnung eine begründete Hoffnung. So bleibt die Basis christlicher Jenseitshoffnung die Erwartung der unmittelbaren personalen Gemeinschaft mit Christus.

Das Ziel der Christus-Gemeinschaft akzentuieren die Endbetonung des σὺν αὐτῷ in 4,14, die Vorstellung der Einholung des Herrn und vor allem das personal gefasste Resümee der Ereignisse "wir werden allezeit mit dem Kyrios sein" in 4,17, das in 5,10 wieder aufgegriffen wird: "zusammen mit ihm leben". Im Hintergrund steht folgendes Denkmodell: Weil Jesus gestorben und erweckt ist, haben die zu ihm Gehörenden, die — wie aus anderen Briefen des Paulus hervorgeht —

(68) Als Sicherung der Sinnwelt der Thessaloniker, in der die eschatologische Hoffnung als Identitätsmerkmal fungiert, beschreibt BÖRSCHEL, *Konstruktion*, 241 (vgl. 228-229) die paulinische Briefpragmatik.

(69) Paulus verfolgt damit eine andere Strategie, als sie für antike Trostbriefe leitend ist. Eine große Nähe zum Trostbrief erkennt jedoch MALHERBE, *Thessalonians*, 279-280. Es fehlen freilich in 1 Thess gerade charakteristische Topoi des Trostbriefs: Grausamkeit des Schicksals, der Tod als allen Menschen gemeinsame Erfahrung, die Vernunft als Mittel zur Linderung der Trauer, das Annehmen des Schicksals, die Erfüllung der gesellschaftlich üblichen Pflichten um den Toten, Anteil an der Trauer der Betroffenen.

durch die Taufe an seinem Tod Anteil bekamen, auch an seiner Erweckung teil ([70]). Die Bezeichnung Jesu als “Erstling der Entschlafenen” in 1 Kor 15,20 bringt dieses Modell prägnant auf den Punkt. Allein die Zugehörigkeit zu Christus ist die Grundlage der christlichen Jenseitshoffnung, ein Kriterium, das sich dem moralischen Zugriff entzieht.

Je neuer Ort der Auslegung ist die *Lebenswirklichkeit* der Christen. Dabei macht die Erinnerung an die kleine, sozial bedrängte Hausgemeinde von Thessaloniki als Adressatin der Botschaft von der Parusie des Herrn aufmerksam für die kritische Funktion christlicher Eschatologie: Gegenüber den politisch, wirtschaftlich und religiös tonangebenden Mächten und Strukturen nimmt sie die Perspektive der Kleinen, Unterdrückten und Machtlosen ein, wenn sie auf die Parusie des Kyrios wartet.

Westfälische Wilhelms-Universität Münster Stefan SCHREIBER
Johannisstraße 8-10
D-48143 Münster

SUMMARY

Paul’s portrayal of the *parousia* of Christ in 1 Thess 4,13-18 is induced by a concrete problem of the recently founded community in Thessalonica. So to understand the text means to reconstruct the situation out of which it has been written. A closer look at the argument of 4,13-18 reveals the fact that the event of the *parousia* is the centre of the problem. After a brief sketch of the recent scholarly discussion, the article gives an overview of ancient conceptions of the hereafter (or their lack, respectively) as the cultural background of the potential reception of the idea of the *parousia* in Thessalonica. Then the identity building force of this idea as part of the missionary preaching becomes discernible: a Christian identity constituted by a separate hope of life after death and a critical distance to the socio-political reality. In this light the deaths of some community members can be understood as an attack on the identity of the community, which Paul’s eschatological rearrangement tries to strengthen again.

([70]) Vgl. 1 Thess 5,10; 1 Kor 6,14; 15,12-22; 2 Kor 4,14; Röm 6,3-5.8; 8,11.17.32.

Die *Legio X Fretensis* und der Besessene von Gerasa Anmerkungen zur Zahlenangabe "ungefähr Zweitausend" (Mk 5,13)

1. *Markus und die Römer: Militärisches Vokabular in Mk 5,1-20*

Das Markusevangelium im Gegenüber zum und in Auseinandersetzung mit dem *Imperium Romanum* und seinen vielfältigen Erscheinungsweisen zu lesen, dafür finden sich in der exegetischen Forschung vielerlei Stimmen [1]. Zahlreiche Sinnspitzen des Textes lassen sich, so die Vertreterinnen und Vertreter dieses Ansatzes, nur vor dem Hintergrund des im 1. Jh. n. Chr. sich stark ausbreitenden und konsolidierenden römischen Kaiserreiches entdecken. Das *Imperium Romanum*, mit dem Kaiser an seiner Spitze, erscheint als Folie, vor der sich das Markusevangelium als eine Art "Anti-Evangelium" [2] abhebt. Auch für die Exorzismusgeschichte in Mk 5,1-20, der Heilung des von Dämonen besessenen Geraseners, wird — und zwar schon seit langem [3] — ein solcher Hintergrund in Anschlag gebracht. Präziser: Es ist das in der Geschichte verwendete militärische Vokabular, das den imperial-römischen Hintergrund freisetzt [4].

[1] Vgl. exemplarisch nur C. MYERS, *Binding the Strong Man*. A Political Reading of Mark's Story of Jesus (Maryknoll, NY 1988); G. THEISSEN, "Evangelienschreibung und Gemeindeleitung. Pragmatische Motive bei der Abfassung des Markusevangeliums", *Antikes Judentum und Frühes Christentum*. FS H. Stegemann (Hrsg. B. KOLLMANN – W. REINBOLD – A. STEUDEL) (BZNW 97; Berlin 1999) 389-414; M. EBNER, "Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier", *BN* 116 (2003) 28-42. Vgl. auch D. DORMEYER, *Das Markusevangelium* (Darmstadt 2005) 187.

[2] Dieser Terminus findet sich etwa bei THEISSEN, "Evangelienschreibung", 394-399; EBNER, "Evangelium". MYERS, *Binding*, 426, spricht analog vom "anti-Roman socio-political stance" des Markusevangeliums.

[3] Bereits 1903 hat Théodore Reinach die Geschichte vom besessenen Gerasener vor dem Hintergrund des *Imperium Romanum* gelesen. Er spitzt seine Ausführungen allerdings nicht spezifisch auf das Markusevangelium zu, sondern verharrt ganz im synoptischen Horizont. Vgl. T. REINACH, "Mon Nom est Legion", *REJ* 47 (1903) 172-178.

[4] So z.B. bei G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8; Gütersloh 1974) 252. Zustimmend aufgenommen von K. WENGST, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei

(1) Deutlichstes Indiz in einer Kette von derartigen Allusionsmarken ist die Selbstbezeichnung der Dämonen als λεγιών (v. 9). Damit identifizieren sie sich sofort im Blick auf ihre Herkunft: Dämonen benutzen nämlich, so der antike Glaube, die Sprache und die Begriffe ihrer ursprünglichen Heimat ([5]). Dieser Dämon stammt folglich aus dem römischen Milieu ([6]). Dabei lässt der Latinismus die Leser des Markusevangeliums im 1. Jh. n. Chr. — gleich an welchem Ort sie sich befinden ([7]) — natürlich an die römische Militäreinheit denken ([8]).

(2) Der Wunsch der Dämonenlegion, nicht das *Land* verlassen zu müssen (μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας, v. 10), ist untypisch ([9]). Dämonen bedürfen nach gemeinantiker Vorstellung eines menschlichen oder auch tierischen Wirtes, um zu überleben ([10]). Insofern müsste ihr in Mk 5,10 geäußerter Wunsch aus überlebensnotwendiger Sicht eigentlich darauf abzielen, nicht den *Menschen* verlassen zu müssen. Die von ihnen geäußerte Bitte, im Land bleiben zu dürfen, passt indes

---

Jesus und im Urchristentum (München 1986) 86: "Ist ein antiker Hörer oder Leser vorstellbar, der bei dem Namen 'Legion' … nicht an römische Truppen dachte?". Ähnlich: R. DORMANDY, "The Expulsion of Legion. A Political Reading of Mark 5:1-20", *ET* 111 (1999/2000) 335-337.

([5]) So hält Lukian, *Philops.* 16, im Rahmen eines exorzistischen Protokolls definitorisch fest: "Sobald er (sc. der Exorzist, M.L.) nämlich an die Liegenden herantritt, fragt er, woher (die Dämonen) in den Körper eingefahren sind. Der Kranke selbst schweigt, der Dämon aber antwortet — in Griechisch oder in einer fremden Sprache, je nachdem woher er ist …" (Übersetzung: Lukian, *Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige* [Hrsg. M. EBNER – H. GZELLA – H.-G. NESSELRATH – E. RIBBAT] [TZF Sapere 3; Darmstadt 2001]).

([6]) "The identity of the Demon is Roman Army", so R.A. HORSLEY, *Hearing the Whole Story*. The Politics of Plot in Mark`s Gospel (Louisville, KY 2001) 140.

([7]) Sowohl in Rom als auch in Syrien oder Palästina sind die Menschen mit den römischen Legionen konfrontiert, insofern kann die Frage nach dem Entstehungsort des Markusevangeliums für diesen Zusammenhang unentschieden bleiben.

([8]) Vgl. nur MYERS, *Binding*, 191.

([9]) Gegen R. PESCH, *Der Besessene von Gerasa*. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte (SBS 56; Stuttgart 1972) 35, der diesen Wunsch als verständlich bezeichnet. Die Dämonen hätten Angst, in die Wüste vertrieben zu werden. So auch ID., *Das Markusevangelium 1*. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26 (HThK 2/1; Freiburg i.Br. [3]1980).

([10]) Vgl. nur M. EBNER, "Jesus — ein umstrittener Exorzist. Die Dämonenaustreibungen Jesu im Widerstreit der Meinungen", *BiKi* 61 (2006) 73, ID, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit*. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196; Stuttgart [2]2004) 126-130. L. SCHENKE, *Das Markusevangelium*. Literarische Eigenart — Text und Kommentierung (Stuttgart 2005) 142.

bestens zum militärischen Kontext, insofern römische Legionen natürlich das eroberte Land besetzen und nicht wieder hergeben wollen ([11]).

(3) Einige der in Mk 5,1-20 verwendeten Begriffe zeichnet im Blick auf einen militärischen Hintergrund eine gewisse Doppeldeutigkeit aus ([12]). Das in v. 10 verwendete ἀποστείλῃ, mit dem die Dämonen ihre Bitte, das Land nicht verlassen zu müssen, versprachlichen, findet sich auch in militärischen Zusammenhängen. Es bezeichnet hier die Aussendung einer Streitmacht ([13]). Ähnlich liegt der Fall bei ἐπέτρεψεν (v. 13) — ein Verb, das im militärischen Bereich im Sinn von "befehlen/erlauben" Verwendung findet — und ὥρμησεν (v. 13), was auch den kämpferischen Ansturm von Soldaten ins Wort bringen kann ([14]). In all diesen Fällen erscheinen die Dämonen wie Soldaten. Sie warten auf den Befehl zum Ausmarsch und rennen dann gegen den vermeintlichen "Feind" an.

(4) Schließlich gibt das Verhalten der Schweineherde in Mk 5,13, ihr kollektiver "Massenselbstmord", Anlass zur Irritation. Schweine sind keine Herdentiere. Ihnen fehlt der Herdentrieb, der angesichts des Verhaltens in v. 13 aber implizit vorausgesetzt werden muss. Die Schweineherde bewegt sich damit wenig "schweinisch", aber sehr militärisch ([15]). Wie eine im Gleichschritt marschierende Legion bahnt sie sich ihren Weg (in ihr Verderben), so dass die Hirten offensichtlich nicht in der Lage sind, das drohende Unglück zu verhindern (v. 14).

Angesichts dieses Befundes muss man sagen: Die durch die dämonische Selbstbezeichnung λεγιών initiierte Assoziation wird durch den Fortgang des Textes gedeckt und weiter verstärkt. Korreliert man Mk 5,1-20 mit militärischem Spezialvokabular und entsprechenden Topoi, so ergeben sich einige verblüffende Parallelen, die die Dämonen wie eine Legion römischer Soldaten erscheinen lassen.

Diese Fokussierung auf den militärischen Bereich des *Imperium Romanum* lässt sich im Übrigen noch zuspitzen.

([11]) Vgl. THEISSEN, *Wundergeschichten*, 252. DORMANDY, "Expulsion", 335, J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus 1* (Mk 1–8,26) (EKK 2/1; Zürich – Neukirchen-Vluyn [5]1998) 205.

([12]) Vgl. dazu J.D.M. DERRETT, "Contributions to the Study of the Gerasene Demoniac", *JSNT* 3 (1979) 5.

([13]) 1 Makk 3,35; Jdt 6,2-3; Herodot 5,32.

([14]) 2 Makk 10,16; 12,20. Für weitere Belege vgl. DERRETT, "Contributions", 16, Anm. 17.

([15]) DERRETT, "Contributions", 5.

2. *Die Schweine, das Meer und die Legio X Fretensis*

In seiner Dissertation zu Mk 5,1-20 von 1976 befasste sich Franz Annen ausführlich mit den im Text mehrfach genannten Schweinen. In diesem Zusammenhang führte er unter Rekurs auf T. Reinach aus, dass bestimmte römische Legionen ein Schwein, genauer einen Eber, als Feldzeichen mit sich führten ([16]). Eine dieser Legionen war die *Legio X Fretensis*, die in den Wirren des Jüdischen Krieges an vorderster Front gegen die Juden kämpfte, an den Belagerungen Jerusalems und Massadas teilnahm und schließlich als Besatzungsmacht in Jerusalem blieb, also genau in dem Gebiet aktiv war, in dem auch die Jesusgeschichte des Markusevangeliums spielt ([17]). Insofern sei eine Gleichsetzung von Römern und Schweinen über den Anschauungshorizont der *Legio X* möglich ([18]). Annen beließ es bei diesem Verweis und zog keine weiteren expliziten Rückschlüsse aus dieser Parallele. In der Folge wurde dieser Zusammenhang verschiedentlich aufgegriffen. Ziel war es, ihn mit Blick auf Mk 5,1-20 fruchtbar zu machen.

So formuliert Paul Winter im Blick auf Mk 5,1-20, dass sich dieser

([16]) F. ANNEN, *Heil für die Heiden*. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5,1-20 parr.) (FTS 20; Frankfurt a.M. 1976) 165.

([17]) Dabei hat die *Legio X* überall ihre Spuren hinterlassen. Münzen, Ziegelstempel und Inschriften bezeugen die großflächige Präsenz der *Legio X* und ihrer Feldzeichen im Gebiet von Judäa und Galiläa. Vgl. dazu die Übersichtskarte bei E. DABROWA, *Legio X Fretensis*. A Prosopographical Study of its Officers (I-III c. A.D.) (Hist.E 66; Stuttgart 1993), die die Fundorte von Inschriften, Meilensteinen, Münzen, Veteranensiedlungen und Legionslagern der *Legio X* in Judäa verzeichnet (Münzfunde in Gadara!). Zu den Inschriften der *Legio X* in Judäa vgl. W. ECK, "Die Inschriften Iudäas im 1. und frühen 2. Jh. n. Chr. als Zeugnisse der römischen Herrschaft", *Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft*. Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies (Hrsg. M. LABAHN – J. ZANGENBERG) (TANZ 36; Tübingen 2002) 44-45; für Keramik- und Tonfunde in Massada und Jerusalem vgl. J. MAGNESS, "In the Footsteps of the Tenth Roman Legion in Judea", *The First Jewish Revolt*. Archaeology, History, and Ideology (Hrsg. A.M. BERLIN – J.A. OVERMAN) (New York, NY 2002) 189-212. Zu den Ziegelstempeln D. BARAG, "Brick Stamp-Impressions of the Legio X Fretensis", *BoJ* 167 (1967) 244-267. Für die Münzen, insb. den Brauch des Gegenstempelns durch römische Legionen vgl. C.J. HOWGEGO, *Greek Imperial Countermarks*. Studies in the Provincial Coinage of the Roman Empire (London 1985) 17-22. Howgego kann zeigen (vgl. die Übersicht auf S. 22), dass sich die Gegenprägungen der *Legio X* gleichsam über den gesamten syrisch-palästinischen Raum verteilen.

([18]) ANNEN, *Heil*, 170.

Text deutlich durch eine "anti-Roman attitude" ([19]) auszeichne. Dafür spreche entschieden die dämonische Selbstbezeichnung, die angesichts der im Text erwähnten Schweine ein deutlicher Hinweis auf die *Legio X Fretensis* und ihr Feldzeichen sei ([20]). Gerd Theißen sieht die Verbindung von Dämonenlegion und Schweineherde in der Erzählung durch Erfahrungen mit der *Legio X* im syrisch-palästinischen Raum motiviert. "Überall, wo man die 10. Legion kannte, mußte die Geschichte vom Exorzismus am See Assoziationen mit der römischen Besatzung auslösen" ([21]). Martin Ebner vermutet hinter Mk 5,1-20 einen politischen Akzent ([22]). Der Wunsch der Dämonenlegion in die Schweine einzufahren, sei angesichts der Feldzeichen der *Legio X* "ein besonders pikanter Erzählzug" ([23]). Joel Marcus schließlich versteht Mk 5,1-20 als "satire on the Roman military presence in the east". Diese Sicht erhalte durch die Verbindung Schweine/Feldzeichen eine besondere Valenz ([24]).

Entsprechend wäre die Exorzismusgeschichte insbesondere vor dem Erfahrungshintergrund der *Legio X* erzählt worden. Tatsächlich fügt sich diese Legion über ihr Feldzeichen sehr gut in das militärische Kolorit von Mk 5,1-20 ein und ermöglicht es, auch die Epipompe der Dämonen in die Schweineherde mit diesem Erzählstrang zu verbinden.

Man kann sogar noch einen Schritt weitergehen und einen spezifisch ironischen Zug in der Erzählung entdecken. Der Tod der Schweine und damit der Tod der Dämonenlegion im Meer könnte sich nämlich im Blick auf die Geschichte der *Legio X* als bissig-ironische Invertierung erweisen. Diese Legion erhielt ihren Siegerbeinamen *Fretensis* aufgrund erfolgreicher Kämpfe um das Jahr 36 v. Chr. bei *See*gefechten in der Nähe von *Fretum*, der Meerenge zwischen Italien und Sizilien. Findet sich also in der faktischen, d.h. imperial-römisch dominierten Welt des 1. Jh. n. Chr. am Schauplatz der Gerasenergeschichte die *Legio X*, mit dem Eber als Feldzeichen und einem

([19]) P. WINTER, *On the Trial of Jesus* (SJ 1; Berlin 1961) 129.

([20]) ID., *Trial*, 129, stellt abschließend die Frage, ob nicht die Geschichte auf einem Unglücksfall beruhen könne, bei dem einige Legionäre im See ertrunken seien. Diese Frage lässt sich gegenwärtig in keiner Weise beantworten.

([21]) G. THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte*. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (Freiburg, Schweiz – Göttingen [2]1992) 117.

([22]) So auch HORSLEY, *Story*, bes. 140-141

([23]) EBNER, *Jesus von Nazaret*, 179.

([24]) J. MARCUS, *Mark 1–8*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 27; New York, NY 2000) 351.

maritim anmutenden Siegerbeinamen, so wird in der literarischen Welt von Mk 5 von einer Dämonen-Legion erzählt, die sich, nachdem sie dem exorzistisch erfolgreichen Jesus begegnet und ihm offensichtlich nichts entgegenzusetzen hat, in Schweine flüchtet. Diese Schweinherde ersäuft sich zu allem Überfluss auch noch selbst im Meer ([25]) — die verkehrte Welt schlechthin.

Ein Schönheitsfehler bleibt bei dieser Rekonstruktion indes bestehen.

3. *Zweitausend: Eindeutig zu wenig*

Es ist die Zahlenangabe 2000 (v. 13), die im Licht des ausgemachten Traditionshintergrunds problematisch erscheint. Nachdem die Dämonen die Schweine besetzt haben, stürzt sich die Herde ins Meer. Sie bestand, so der nachklappende Kommentar in v. 13, aus 2000 Tieren. Entsprechend der Erzähllogik ist der Leser genötigt, auch die Stärke der Dämonenlegion mit 2000 zu veranschlagen. Allerdings bestand — und das ist das Problem — eine römische Legion zu keiner Zeit aus 2000 Soldaten. Die Sollstärke einer römischen Legion variierte zwar im Laufe der Entwicklung. So bildeten im 4. Jh. v. Chr. rund 6000 Soldaten eine Legion. In der späteren Republik (3./2. Jh.) waren es 4200-5000 Mann. Für die Phase des Prinzipats werden rund 5000 Soldaten genannt ([26]). Aber trotz dieser zahlenmäßigen Spannweite ist eines gewiss: Die Zahl 2000 ist im Blick auf den Begriff "Legion" eindeutig zu klein. Hier bricht die Kette der Anspielungen ab. Für diesen offenkundigen Widerspruch ist meines Wissens bisher keine tragfähige Lösung gefunden worden, die das skizzierte militärische Kolorit, insbesondere die Anspielungen auf die *Legio X*, mit der Zahlenangabe 2000 verbinden könnte. Wenig

([25]) Eine interessante Perspektive bringt in diesem Zusammenhang HORSLEY, *Story*, 18, 50, 141, ein, der mit Blick auf die geographische Lage von Gerasa und dem in v. 13 genannten Meer davon spricht, dass die Schweineherde nach *Westen* in ihr Verderben stürmt, gleichsam also die römische Dämonenlegion wieder dahin verbannt wird, woher sie stammt: In die von Gerasa aus westlich gelegenen Kerngebiete des *Imperium Romanum*.

([26]) Eine kaiserliche Legion (4800 Mann) bestand aus zehn Kohorten, jede Kohorte (480 Mann) setzte sich aus sechs Zenturien zusammen. In einer Zenturie dienten 80 Männer, so K. GILLIVER, *Auf dem Weg zum Imperium*. Eine Geschichte der römischen Armee (Darmstadt 2003) 19-28; J.B. CAMPBELL, "Legio", *Der Neue Pauly*. Enzyklopädie der Antike (Hrsg. H. CANCIK – H. SCHNEIDER) (Stuttgart 1999) VII, 7-22 (mit leicht variierenden Angaben).

weiterführend sind in dieser Perspektive alle Versuche, über diese offensichtliche Spannung mehr oder weniger hinwegzugehen.

So stellt etwa R. Dormandy ([27]) fest, dass die Zahlenangabe 2000 nicht zur Größe einer römischen Legion passt, schließt dann aber, dass dieser Umstand "does not diminish the implications, which lie rather in the comparison of Romans to swine". J. Marcus ([28]) verbindet ebenfalls die Zahlenangabe in v. 13 mit dem Begriff Legion. Für eine römische Legion benennt er eine nominelle Sollstärke von 5000 Mann, realiter habe es sich aber immer eher um nur 3600 Mann gehandelt, "which brings the number closer to that of the pigs drowned in 5:13" (345). Eine wirkliche Lösung ist dies nicht, zumal auch Belege für die Zahl 3600 fehlen. J. Gnilka ([29]) führt aus, dass die Zahl 2000 nicht wörtlich zu nehmen sei, da eine Legion ja 6000 Soldaten umfasse. Die Zahl sei lediglich ein Hinweis auf die Vielzahl der Dämonen. Ähnlich argumentieren auch B. Witherington ([30]) und F. Annen ([31]), der konstatiert, dass die Zahl 2000 mit dem Namen Legion ("6000 Fußsoldaten, 120 Reiter und zusätzlich Spezialtruppen") zusammenhängt. Im Blick auf die vorhandene Spannung führt er aus: "Der Tradition ging es nicht um die genaue, sondern nur um die große Zahl"([32]). Angesichts dieses eher dürftigen Erklärungsversuchs bleibt die Frage bestehen: Warum wird in v. 13 nicht die passende Zahl verwendet (6000 ist auch eine große Zahl), wo doch in v. 9 ein eindeutiger Begriff vorliegt?

Auch die bisher vorgetragenen alternativen Deutungen für die Zahlenangabe vermögen nicht wirklich zu überzeugen: (1) Von einer Verwechslung des Begriffs λεγιών mit der griechischen Militäreinheit τέλος geht Joachim Jeremias aus ([33]). Die Einheit τέλος umfasst nach Jeremias in der Regel 2048 Soldaten und würde insofern gut zur Zahlenangabe 2000 passen. Dieser Ansatz, der konsequent eine Beziehung zwischen der Selbstbezeichnung der Dämonen und der Zahlenangabe in v. 13 herstellt, muss allerdings mit der zusätzlichen Hypothese einer Verwechslung der Einheiten seitens des Autors

([27]) DORMANDY, "Expulsion", 335.
([28]) MARCUS, *Mark*, 344-345.
([29]) GNILKA, *Markus*, 205, Anm. 30.
([30]) B. WITHERINGTON III, *The Gospel of Mark*. A Socio-Rhetorical Commentary (Grand Rapids, MI 2001) 182.
([31]) ANNEN, *Heil*, 57-58.
([32]) ID., *Heil*, 58.
([33]) J. JEREMIAS, *Jesu Verheißung für die Völker* (Stuttgart 1956) 26-27, Anm. 99.

arbeiten. Allerdings deuten keine weiteren Textbeobachtungen auf eine solche Verwechslung hin. Vielmehr lassen sich im Markusevangelium weitere, sehr sicher eingesetzte Latinismen finden (34), die diese These fragwürdig erscheinen lassen (35). (2) Auch der Versuch, die Zahl 2000 nicht aus dem militärischen Bereich abzuleiten, sondern einfach von einer Schweineherde mit 2000 Tieren auszugehen (36), kann nicht überzeugen. Für Schweineherden ist die Angabe 2000 wiederum zu groß. Der römische Agrarschriftsteller Varro (1. Jh. v. Chr.) rät dazu, Schweineherden nur aus 100-150 Tieren bestehen zu lassen (37). Andernfalls verlören der Schweinehirt und seine Helfer (οἱ βόσκοντες αὐτούς, v. 14) die Übersicht über die Tiere. Selbst eine große Herde (v. 11) wird daher nicht 2000 Tiere umfasst haben. Insofern liegt es einfach näher, die Zahlenangabe mit dem militärischen Hintergrund zu korrelieren.

Eine mögliche Lösung für die bei dieser Korrelation auftretende Spannung ergibt sich indes relativ zwanglos, wenn man die Geschichte der *Legio X Fretensis* — speziell im römischen Besatzungsgebiet Palästina — genauer in den Blick nimmt.

4. *Die Legio X Fretensis und eine Notiz bei Flavius Josephus*

Folgt man der Geschichte der *Legio X Fretensis*, stößt man tatsächlich auf die Zahlenangabe 2000. Es handelt sich um eine kurze Notiz bei Flavius Josephus, die im Licht von Mk 5,13 aufhorchen lässt. Um die Bedeutung dieses Berichts für den vorliegenden Zusammenhang zu erhellen, ist es nötig, die Geschichte der *Legio X*

(34) Zu den Latinismen vgl. R.H. GUNDRY, *Mark*. A Commentary on His Apology for the Cross (Grand Rapids, MI 1993) 1044.

(35) Jeremias selbst schränkt seine These entsprechend auch durch den Zusatz “vermutlich” ein.

(36) So implizit SCHENKE, *Markusevangelium*, 142. D. LÜHRMANN, *Das Markusevangelium* (HNT 3; Tübingen 1987).

(37) Varro, *Rust*. 2.4.22. Ähnlich lauten die Empfehlungen Columellas (1. Jh. n. Chr.). Es finden sich bei ihm zwar keine expliziten Angaben über die Größe einer Herde, jedoch ist implizit auf eine deutlich kleinere Herde als 2000 Tiere zu schließen. Anders ließen sich seine Regeln für die Züchtung der Tiere (jede Muttersau bedarf eines eigenen Kobens für sich und ihre Jungen) oder im Falle von Krankheit (die *ganze* Herde ist in *ein* Stallgebäude einzupferchen) nicht umsetzen (*Rust*. 7,7-11). Dazu vgl. auch J. PETERS, *Römische Tierhaltung und Tierzucht*. Eine Synthese aus archäozoologischer Untersuchung und schriftlich-bildlicher Überlieferung (Passauer Universitätsschriften zur Archäologie 5; Rahden 1998) 107-120.

im 1. Jh. n. Chr. in wenigen Sätzen darzustellen ([38]). Nach der Aushebung der Legion etwa 50-40 v. Chr. gelangte sie nach Einsätzen in Italien und Makedonien spätestens 6 n. Chr. nach Syrien. Inschriften belegen ihre dauerhafte Präsenz in diesem Gebiet. Sie war aktiv an den Armenienfeldzügen beteiligt, bevor sie ab 66 n. Chr. zunächst unter dem Kommando des Cestius Gallus von Antiochien aus Operationen gegen die aufständischen Juden unternahm. In der Hochphase des Jüdischen Krieges 66-70 n. Chr. unterstand sie dem von Nero eingesetzten römischen Oberbefehlshaber im Jüdischen Krieg, dem späteren Kaiser Vespasian und seinem Sohn Titus. Die Legion war an nahern allen wesentlichen Schlachten dieses Krieges beteiligt ([39]) und blieb nach dem endgültigen Sieg als Besatzungsarmee in Jerusalem zurück. Kaiser Trajan diente sie in den Partherfeldzügen der Jahre 114-117 n. Chr.

Über eine der ersten Operationen gegen die Juden im Jahre 66 n. Chr. berichtet Josephus.

> Nachdem nun die Juden überall als Feinde behandelt wurden, glaubte auch Cestius, nicht mehr untätig bleiben zu dürfen. Er nahm von Antiochien die ganze 12. Legion mit sich, von den übrigen Legionen je 2000 (δισχιλίους) ausgewählte Soldaten, 6 Kohorten Fußvolk und 4 Abteilungen Reiterei … mit dieser Streitmacht rückte Cestius bis Ptolemais vor … Mit einem Teil seines Heeres brach Cestius gegen Chabulon, eine befestigte Stadt Galiläas auf … Er traf sie menschenleer an, denn die Bevölkerung war in die Berge geflohen; dagegen enthielt sie Besitztümer aller Art. Diese überließ Cestius den Soldaten zur Plünderung, die Stadt aber brannte er nieder … Darauf durchstreifte er die Gegend, plünderte alles, was ihm in die Hände fiel, brannte die umliegenden Dörfer nieder und kehrte nach Ptolemais zurück. Während die Syrer … sich noch ganz dem Plündern hingaben, faßten die Juden neuen Mut … und überfielen unerwartet die Zurückbleibenden; dabei machten sie etwa 2000 (περὶ δισχιλίους) von ihnen nieder. (Jos., *Bell.* 2,499-506) ([40]).

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist zunächst der Anfang des Berichts über den ersten militärischen Vorstoß, den Cestius Gallus von Antiochien aus in Richtung Galiläa unternahm ([41]). Seine

([38]) Für die Geschichte der *Legio X* vgl. die konzise Darstellung von DABROWA, *Legio*, 11-21.

([39]) Einige Einsatzorte seien genannt: Jotapata, Caesarea Maritima, Tiberias, Scythopolis, Jerusalem, Masada.

([40]) Übersetzung: Flavius Josephus, *Der Jüdische Krieg* (Hrsg. O. MICHEL – O. BAUERNFEIND) (Darmstadt 1959).

([41]) Zu dieser Militäroperation und ihrem weiteren Verlauf vgl. H. SCHWIER,

Streitmacht bestand neben einer stattlichen Anzahl von Auxiliartruppen aus der gesamten 12. Legion sowie den 2000 Soldaten umfassenden *Vexiliationen*, Abordnungen, der übrigen in Antiochien stationierten Legionen, also rund 12.000 kampferprobten Legionären. Zu dieser Zeit standen neben der 12. Legion auch die *Legio III Gallica*, die *Legio VI Ferrata* und die *Legio X Fretensis* in der Hauptstadt der Provinz Syria ([42]). D.h. auch die *Legio X* stellt für die ersten Kämpfe im Jüdischen Krieg nur 2000 Soldaten. Es gibt damit im unmittelbaren Zusammenhang des Jüdischen Krieges und im geographischen Rahmen, in dem auch das Markusevangelium spielt, eine Geschichte, die von einer 2000 Soldaten umfassenden Abordnung der *Legio X* berichtet. Das ist angesichts der bereits aufgezeigten Anspielungen auf die *Legio X* in Mk 5,1-20 eine verblüffende Entsprechung.

Zwei weitere Parallelen zwischen Josephusbericht und Gerasenergeschichte seien genannt. In der Gerasenererzählung wird auch das geographische Milieu des Josephusberichts gespiegelt. Die Gegend um Chabulon erlaubt es, dass sich die Einwohner vor den heranrückenden Soldaten in den Bergen verstecken können. Die plündernden und brandschatzenden römischen Truppen ziehen also durch Bergland. Auch der Gerasener lebt — laut der Schilderung der vv. 5.11 — in den Bergen und wird dort von der Dämonenlegion gepeinigt ([43]). Dass der Josephusbericht außerdem mit dem Tod von

---

Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-74 n. Chr.) (NTOA 11; Freiburg, Schweiz – Göttingen 1989) 7-8.

([42]) Für Details vgl. M. GICHON, “Cestius Gallus`s Campaign in Judaea”, *PEQ* 113 (1981) 42-44. Die Feldzeichen der anderen beteiligten Legionen waren Blitz (*Legio XII Fulminata*) und Stier (*Legio III Gallica*). Für die *Legio VI Ferrata* wird ein Stier vermutet. Es fehlt aber m.W. noch der archäologische Nachweis. Jedenfalls klafft im Artikel von Y. LE BOHEC, “Feldzeichen”, *Der Neue Pauly*. Enzyklopädie der Antike (Hrsg. H. CANCIK – H. SCHNEIDER) (Stuttgart 1998) IV, 458-462, eine auffällige Lücke bei der Auflistung der Feldzeichen römischer Legionen.

([43]) Natürlich ruft die Schilderung der Lebenswelt des Besessenen (Höhle, Berge) Jes 65,4.7 auf. Dort werden durch diese topographischen Angaben heidnische Aufenthaltsorte gekennzeichnet. Der Besessene und die Dämonen werden so als “Typos des Heidentums” ausgewiesen. Vgl. H. MERKLEIN, “Der Besessene von Gerasa (Mk 5,1-20). Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese”, *The Four Gospels 2*. FS F. Neirynck (Hrsg. F. v. SEGBROECK – C.M. TUCKETT – G. v. BELLE – J. VERHEYDEN) (BEThL 100; Leuven 1992) 1026-1027. Diese mögliche Assoziation steht aber nicht in einer ausschließenden Konkurrenz zur hier vorgetragenen Deutung.

2000 invasorischen Aggressoren schließt (44), stellt eine weitere Parallele zu Mk 5,1-20, insbesondere v. 13, her.

Angesichts der letzten Parallele lässt sich eine von Gerd Theißen bereits 1974 geäußerte, nicht beweisbare Vermutung aufgreifen (45). Mit Blick auf den Lebensraum (Gräber) des besessenen Geraseners mutmaßt Theißen, dass es sich bei den Dämonen um die Totengeister von Gefallenen handle, die bei Widerstandskämpfen ums Leben gekommen seien. Er denkt hier wohl an jüdische Widerstandskämpfer. Sofern die Adressaten des Markusevangeliums Mk 5,1-20 vor dem eben skizzierten Hintergrund hören und lesen, dann können sie in der Tat an Gefallene denken: an die heidnischen Besatzer, was im Übrigen gut zum Milieu der Erzählung passt (46).

Was ist damit im Blick auf das Markusevangelium, vor allem seine Erstadressaten, gewonnen? Soweit ich sehe, ist durch den Rekurs auf Jos., *Bell.* 2,499-506 erstmals die Möglichkeit gegeben, die in Mk 5,13 erwähnte Zahl 2000 konsequent und spannungsfrei in das militärische Kolorit der Gerasenergeschichte einzuordnen. Die Zahlenangabe fügt sich dabei nahtlos in das Netz der Anspielungen auf die *Legio X* ein. Wer die Gerasenergeschichte im Markusevangelium liest und die Ereignisse des Jüdischen Krieges vor Augen hat — das Markusevangelium ist "in 'Kriegsnähe'" (47) entstanden, mit einiger Wahrscheinlichkeit nach der Tempelzerstörung (48), jedenfalls wohl sicher nach den Ereignissen des Jahres 66 n. Chr. — hat alle Chancen, sie mit den bei Flavius Josephus berichteten Ereignissen, die bekannt gewesen sein dürften (49), in

(44) Wenngleich nicht nachzuweisen ist, dass es sich hierbei um die Soldaten der *Legio X* handelt.

(45) THEISSEN, *Wundergeschichten*, 252, Anm. 58.

(46) Gerasa ist eine hellenistisch geprägte Stadt der Dekapolis, also heidnisches Land. Entsprechend können hier auch die für Juden unreinen Schweine gezüchtet werden. Vgl. dazu nur T. SCHMELLER, "Jesus im Umland Galiläas. Zu den markinischen Berichten vom Aufenthalt Jesu in den Gebieten von Tyros, Caesarea Philippi und der Dekapolis", *BZ* 38 (1994) 45-46, sowie das Urteil bei E.S. JOHNSON, "Mark 5:1-20: The Other Side", *IBSt* 20 (1998) 50-74, der von einer "typical Roman provincial town" (60) spricht.

(47) THEISSEN, "Evangelienschreibung", 394.

(48) Dazu vgl. jetzt auch E.-M. BECKER, *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie* (WUNT 194; Tübingen 2006) 77-100, 332.

(49) Immerhin war dies die erste Teilniederlage im Feldzug des syrischen Legaten Cestius Gallus, der aufs Ganze gesehen alles andere als erfolgreich verlief. Am Ende des Unternehmens hatten die Römer schwere Verluste zu beklagen. Cestius verlor daraufhin sein Kommando und wurde von Kaiser Nero durch den General Vespasian ersetzt.

Verbindung zu bringen und so spezifisch romkritische Zwischentöne aus der markinischen Geschichte herauszuhören ([50]).

Dieser Rezeptionshorizont ermöglicht es, zwischen den Dämonen, d. h. in diesem Fall der römischen Legion, und Jesus eine spezifische Opposition wahrzunehmen. Jesus erscheint als eine Art "Anti-Dämon", präziser als Kriegsherr, der sich ausgesprochen untypisch verhält. Dazu eine abschließende These.

5. *Jesus — ein Sieger, aber kein Besatzer*

In v. 14 tritt eine neue Gruppe von Akteuren erstmalig in expliziter Form auf die Bühne der Erzählwelt. Es sind die Bewohner der Gegend, die aus der Stadt und den umliegenden Gehöften herbeiströmen. Liest man die Gerasenergeschichte konsequent aus der Warte dieser Aktanten und achtet zusätzlich auf die im Text erzählten Konflikte bzw. "Duelle", die jeweils Sieger und Verlierer hervorbringen, ergibt sich folgendes Bild. Zwei Paarungen von Siegern/Verlierern lassen sich unterscheiden. Da ist zum einen das Verhältnis zwischen der Dämonenlegion, die den Besessenen steuert, und ihrer Umwelt, also den Bewohnern der Gegend, die ab v. 14 mit Jesus interagieren. Die Dämonen erweisen sich dabei als Sieger auf ganzer Linie. Niemand konnte sie, trotz des Einsatzes von Ketten und Fesseln, bändigen. Alle Versuche dieser Art sind offensichtlich fehlgeschlagen (vv. 3-5). Auch der Besessene konnte sich gegen die dämonische Inbesitznahme nicht verteidigen. Die Dämonenlegion ist insofern der eigentliche Besatzer und Unruhestifter der Gegend, ganz analog zu den Erfahrungen mit der *Legio X* im Jüdischen Krieg. Zum anderen findet sich die Paarung Dämonenlegion und Jesus. Dabei ist von vornherein klar, dass die Dämonen der jesuanischen Macht nichts entgegenzusetzen haben ([51]). Sie fühlen ihr nahes Ende (vv. 6-7). Ihre dämonologisch geprägte Gegenwehr — auch sie benutzen, wie Jesus ihnen gegenüber, den

([50]) Die Orientierung am Rezeptionshorizont der ersten Adressaten des Markusevangeliums vermeidet zunächst einmal alle literarkritischen Operationen, für die es im Blick auf Mk 5,13 m.E. zwei Optionen gibt: Entweder hat Markus die Zahlenangabe bereits in der auf ihn gekommenen Tradition vorgefunden und (sehr bewusst?) belassen, so stellvertretend für die Mehrheitsmeinung ANNEN, *Heil*, 57. Oder aber die Zahlenangabe wurde von ihm erst in die Geschichte eingetragen. Dafür könnte der stilistisch nachklappende Charakter dieser Angabe in v. 13 sprechen. Vgl. dazu MERKLEIN, "Besessene", 1022.

([51]) D.-A. KOCH, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums* (BZNW 42; Berlin 1975) 57.

Namen ihres Kontrahenten (Jesus, v. 7) und versuchen ihn zu beschwören (ὁρκίζω) (52) — vermag nichts auszurichten. In dieser Perspektive ist Jesus der Sieger schlechthin. Er ist mächtiger als die dämonische Besatzungsmacht, ja er kann sie aus dem Land vertreiben. Dadurch befreit er sowohl den Besessenen aus seiner unmittelbaren Unglückslage als auch die gesamte Umwelt von einem nachhaltigen Störfaktor. Wie werden sich solcherart "Befreite" zu diesem neuen Sieger, im römischen Kontext gelesen: einem überaus erfolgreichen Kriegsherren, verhalten?

Die gerasenische Umwelt reagiert, für den Leser zunächst überraschend, mit Angst und Furcht auf Jesus und seine Tat (v. 15). Für die Umwelt erscheint der neue Sieger nicht notwendig auch als ein Befreier. Vielmehr drängt sich für sie die Frage auf: Ist der Sieger über die feindliche Legion nicht vielmehr nur ein neuer Besatzer, so wie man es im 1. Jh. n. Chr. üblicherweise erlebt? Will auch er — analog zur Dämonenlegion (v. 10) — das Land nicht verlassen, es sich unterwerfen? Exakt diese Frage bildet den Hintergrund für die in v. 17 formulierte Bitte der Bewohner: "Und sie begannen, ihn zu bitten, wegzugehen von ihren Gebieten" (v. 17). Die Stichwortverbindung (παρακαλεῖν, vv. 10.12.17) weist dabei nachdrücklich zur dämonischen Bitte in v. 10 zurück (53). Anders aber als die Dämonenlegion, die sich bis zum bitteren Ende im besetzten Land festkrallen will, verlässt Jesus ohne Umschweife die Gegend (v. 18). Der Sieger ist gerade kein neuer Besatzer. Aber — und das ist ein spezifisch ironischer Zug am Ende der Gerasenergeschichte (vv. 18-20) — die Geschichte Jesu, die Ansage seines befreienden Wirkens, bleibt über die Verkündigung des Geheilten, einem von aller Fremdsteuerung Befreiten, im Land (54). Ohne als Besatzer vor Ort wirken zu müssen, ist und bleibt Jesus präsent — und zwar offensichtlich mit nachhaltigem Erfolg. Der nächste Aufenthalt Jesu in den Gebieten der Dekapolis (Mk 7,31-37) zeugt literarisch schon von der positiven Wirkung der Verkündigung des Geheilten. Ohne jede Scheu bringt man einen Kranken zu Jesus, weil man seinen Fähigkeiten offensichtlich einiges zutraut.

Mk 5,1-20 vor dem skizzierten militärisch-römischen Hintergrund, insbesondere den massiven Anspielungen auf die *Legio X* und ihr

(52) HORSLEY, *Story*, 273, Anm. 19: "the Demon tries to exorcize Jesus!"

(53) So auch MARCUS, *Mark*, 353. MYERS, *Binding*, 192.

(54) SCHENKE, *Markusevangelium*, 141: "In seiner Botschaft bleibt Jesus somit gleichwohl im Land".

Wirken im Jüdischen Krieg, zu lesen, lässt den Text insofern als eine Gegenbotschaft zur römischen Herrschaft erscheinen, die sich allein auf die imperiale Besatzungskraft römischer Legionen stützt ([55]).

Westfälische Wilhelms-Universität
Katholisch-Theologische Fakultät
Johannisstr. 8-10
D-48143 Münster

Markus LAU

SUMMARY

The military background of Mk 5,1-20 points to the *Legio X Fretensis*, which has been active in the Jewish War and whose ensign, a boar, matches the swines mentioned in Mk 5,1-20. However, the figure 2000, which is mentioned to give the size of the herd, does not correspond to this context. Roman legions consisted of about 5000-6000 soldiers. This contradiction can only be resolved, when the history of the *Legio X* is taken into consideration. In 66 AD a *vexiliation* of this *Legio X*, consisting of 2000 soldiers, was involved in fights with Jewish insurgents (Jos., *Bell.* 2,499-506). These details go well with the allusions in Mk 5,1-20 to the *Legio X* and can explain the figure 2000. From this perspective, Mark's Jesus is portrayed as a powerful warlord and liberator rather than an occupator.

([55]) Kurz nach Abschluss des Manuskripts erschien ein neuer Beitrag zu Mk 5,1-20, der die Gerasenergeschichte ebenfalls vor dem Hintergrund der *Legio X* liest, aber nicht speziell der Zahlenangabe 2000 nachspürt: M. KLINGHARDT, "Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit und historischer Hintergrund von Mk 5,1–20", *ZNW* 98 (2007) 28-48.

An Exploration of Conditional Clause Exegesis with Reference to Galatians 1,8-9

The semantics of the different classes of Greek conditional clauses have long been controversial. They manifest subtle differences in mood and tense, areas of syntax which have themselves been the subject of debate. It has accordingly proved difficult to assign particular meanings to the different types of conditional clause. Young has even proposed that grammatical analysis cannot throw much light on what these clauses signify, and advocates a pragmatic approach based on Speech Act Theory ([1]).

Conditional clauses are widespread in the New Testament ([2]), and are often of exegetical importance. Indeed, Wallace suggests that "it is no overstatement to say that some of the great themes of biblical theology cannot be properly understood apart from a correct understanding of conditions" ([3]). The aim of this article is to explore conditional clause exegesis with reference to the two conditional statements found in Galatians 1,8-9. These conditional clauses are striking in having identical apodoses, and substantial similarities in their protases. The protases also have noteworthy differences; most significantly v. 8 uses ἐάν with a subjunctive verb, whereas v. 9 uses εἰ with an indicative verb. Given the similarities in content, these clauses provide an intriguing test case for theories that suppose particular differences between these two types of condition.

The first section of this paper considers the syntax and semantics of conditional clauses in general, and explores the distinctions between first and third, and third and fourth class conditions. Secondly, the semantics of the conditional clauses in Gal 1,8-9 are examined, and the third section investigates the pragmatic function of these clauses from the standpoint of Speech Act Theory. Finally the implications for exegesis of conditional clauses, and the key implications for understanding Gal 1,8-9, are summarized.

([1]) R.A. Young, "A Classification of Conditional Sentences Based on Speech Act Theory", *GTJ* 10/1 (1989) 30.

([2]) See D.B. Wallace , *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids 1996) 680.

([3]) Wallace, *Grammar*, 680.

I. Structure and Semantics of Conditional Clauses

1. *Classification of conditional clauses*

Various criteria have been used to classify Greek conditional clauses. Conditional clauses may be distinguished by lexico-syntactic structure, or by other semantic features, such as time reference, whether the protasis is already fulfilled or unfulfilled, and whether the condition applies generally or is specific to a particular situation. An ideal classification would correlate the sense of conditions with their structure. Indeed a classification of this type would be the only type which genuinely classified conditional sentences in their own right. If the classification does not reflect structural patterns, it follows that the feature under consideration is controlled by context, and not by the conditional structure itself.

Once a structural classification is made, there are two possible ways to relate this to sense. One is to examine as many instances as possible of each structure and look for shared features. The other is to start with the component elements of the conditional structure, such as the particle used, the mood, and the tense, and attempt to build on what is already known of these smaller units. The semantics of these smaller units can also only be derived from a survey of usage, but more data is available for the smaller units ([4]).

Goodwin, a grammarian of classical Greek, classified conditional clauses primarily based on their time reference, as shown in Table 1 ([5]).

TIME REFERENCE	KEY FEATURES		PROTASIS VERB	APODOSIS VERB
Present & past conditions	Implying nothing as to fulfilment	Particular	εἰ + indicative	Any
		General	ἐάν + subjunctive	Present indicative
			εἰ + optative	Imperfect
	Implying condition not fulfilled		εἰ + past form indicative	ἄν + past form indicative
Future conditions	More vivid		ἐάν + subjunctive / εἰ + future	Any future
	Less vivid		εἰ + optative	ἄν + optative

([4]) This approach would be less effective if conditional clause structures were strongly idiomatic.

([5]) W.W. Goodwin, *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb* (London – Melbourne – Toronto 1889) §388-§397.

This system has been seriously criticized (6); an issue of relevance here is that apart from tense, central elements of the classification (shown in table 1 under "key features") are based on the perceived sense of the conditions, rather than their structure. A number of grammarians (notably Gildersleeve) (7) have proposed instead that conditional clauses should be categorized primarily with reference to mood. Table 2 shows a widespread classification according to mood(8):

CLASS	PARTICLES (9)	MOOD	TENSE
1st	εἰ	Indicative in protasis, any mood in apodosis	Any tense
2nd	εἰ, ἄν usually found in apodosis	Indicative	Secondary tenses
3rd	ἐάν	Subjunctive	Any tense
4th	εἰ	Optative	Present / aorist

A modified version of this, shown in Table 3, has been proposed by Porter (10).

CLASS		PARTICLE	MOOD	TENSE
I - Assertion	Ia	εἰ	Indicative in protasis, any mood in apodosis	Any tense *except future*
	Ib	εἰ + ἄν in apodosis	Indicative	Secondary tenses
II - Projection	IIa	ἐάν	Subjunctive	Any tense
	IIb	εἰ	Optative	Present / aorist
	IIc	εἰ	Indicative	Future

This division into class "I" and class "II" categories, emphasizing the importance of attitude (Porter's designation for what is grammaticalized by the mood forms), has much to commend it. Porter himself has, however, made further use of the conventional

(6) E.g. S.E. PORTER, *Verbal Aspect in the Greek New Testament, with Reference to Tense and Mood* (New York 1989) 292-293; WALLACE, *Grammar*, 706-707.

(7) See WALLACE, *Grammar*, 705-706.

(8) Adapted from WALLACE, *Grammar*, 689. A similar scheme is used by (amongst others): H.E. DANA –J.R. MANTEY *A Manual Grammar of the Greek New Testament* (Toronto 1955) 289-290; J.A. BROOKS – C.L. WINBERY, *Syntax of New Testament Greek* (Lanham 1979) 182-184.

(9) There are a small number of examples in which εἰ is found with the subjunctive, and a similarly small number in which ἐάν is found with the indicative.

(10) PORTER, *Verbal Aspect*, ch.6.

designations (1st, 2nd etc.), albeit incorporating the alterations in the categories shown above ([11]). These designations are likewise retained here.

2. *Comparison of semantics of first and third class conditions*

The relative functions of first and third class conditional structures are of particular interest here, since it is these which occur in Gal 1,8-9. First and third class conditions are distinguished primarily by mood, the former using the indicative and the latter the subjunctive. Porter has proposed that the indicative is the mood of "assertion" whilst the subjunctive (together with the optative and imperative) expresses "projection". By "assertion", he refers to the portrayal of an action or state as "the condition of reality" ([12]). This has no necessary correspondence to reality (since the speaker may be misinformed) nor to the speaker's beliefs (since they may be lying) ([13]).

"Projection" on the other hand, involves portrayal for examination of "a projected realm which may at some time exist, or may even now exist" ([14]). Dana and Mantey go as far as to suggest that the subjunctive "assumes unreality" ([15]). It is perhaps better to think of the subjunctive (and the other moods of "projection") as assuming that what they portray is, at the time of speaking, not available for specific verification. The statement may eventually prove to have been true or untrue, but the use of the subjunctive leaves this undetermined ([16]).

There are several possible reasons for the non-verifiability of statements using the subjunctive. Contingency associated with futurity is the most obvious, but simple lack of access to information about events in progress might necessitate use of a mood of projection. If a statement is general or hypothetical, this also implies that at the time of speaking specific verification is not possible. Since the subjunctive implies indeterminacy it cannot express assertion. The indicative, however, may include elements of projection in its semantic field. For

([11]) PORTER, *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield 1992, 254-267.

([12]) PORTER, *Idioms*, 51.

([13]) PORTER, *Idioms*, 51. See also A.T. ROBERTSON *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (New York [3]1919) 915.

([14]) PORTER, *Idioms*, 56.

([15]) DANA – MANTEY, *Manual Grammar*, 170.

([16]) ROBERTSON, *Grammar*, 915, notes that "most untruths are in the indicative mode". Moods of "projection" do not lend themselves to lying because the situation portrayed is not *asserted* one way or the other.

example the imperfective aspect of the present indicative allows it to be used in ways which encompass a portion of the future (e.g. gnomic use).

In first class conditions, the force of the indicative is modified by the presence of εἰ. This introduces a hypothetical element ([17]) which pushes the indicative towards the realm of projection. Such uses of the indicative no longer make assertions in the normal sense, but as Wallace puts it, they "address an *argument* from certainty" ([18]). Because what is stated is presented as part of an argument, the speaker may quite acceptably assert something ("for the sake of argument") ([19]) which neither they nor their hearers believe to be true.

The suggestion of certain grammarians that first class conditions can be translated using "since" rather than "if" demonstrates the perception in some quarters that the protasis of such a clause actually corresponds to reality, or at the very least to the speaker's beliefs about reality. BDF suggests that first class clauses are "predominantly used with reference to a present or alleged reality" ([20]) and εἰ is said to "border on causal 'since'" ([21]). There is no useful sense in which such a statement could be referred to as a condition. Goodwin rightly suggests that "the Greek has no form implying that a condition is or was fulfilled, and it is hardly conceivable that any language should find such a form necessary or useful" ([22]).

Boyer has convincingly demonstrated that in the New Testament first class conditions vary greatly in their relationship to reality ([23]). Frequently, first class conditions have protases that are clearly untrue, and for many others the truth of the protasis is not known. Boyer therefore proposes that first class conditions just demonstrate logical connection; nothing is implied as to the fulfilment or the probability of the protasis ([24]). Porter suggests that since all conditions imply logical

([17]) See BDAG, 277.

([18]) Wallace, *Grammar*, 446 n. 2.

([19]) See Porter, *Verbal Aspect*, 294.

([20]) BDF, 188.

([21]) BDF, 189.

([22]) Goodwin, *Syntax*, §391. Wallace, *Grammar*, 692, points out that the NT writers had other words (such as ἐπεί) to express causal links, as represented by "since" in English.

([23]) J.L. Boyer, "First Class Conditions: What Do They Mean?", *GTJ* 2/1 (1981) 77. See also L.W. Ledgerwood III, "What does the Greek First Class Conditional Imply? Gricean Methodology and the Testimony of the Ancient Greek Grammarians", *GTJ* 12/1 (1991)118-119.

([24]) Boyer, "First Class Conditions", 82.

connection, such a description is of limited value ([25]). However if the other conditions have implications in addition to “logical connection”, the first class could then function as a “basic” condition, with other forms being used given the need for particular additional nuances.

Third class conditions, by using the subjunctive, communicate a greater degree of contingency than is implied in first class conditions. The protasis presents something which is not at the time of speaking specifically verifiable by the speaker, and attempts to draw out the consequences. The non-specificity implicit in the subjunctive is enhanced by the use of ἐάν, with which, according to BDAG, the “probability of activity expressed in the verb [is] left open and [it is] thereby suited especially for generalized statements” ([26]).

Boyer suggests that third class conditions can be described as “future conditions” ([27]), but futurity is not the only possible reason for non-verifiability. Wallace points out that third class conditions are used to express a range of ideas including logical connections in present time, hypothetical situations, and more probable future occurrences ([28]). The fulfilment of such conditions may happen (relative to the time of speaking) in the future, but to describe them as “future conditions” is not especially useful. The time reference is not necessarily of significance to the speaker, and in any case the present indicative when used in first class clauses may also encompass futuristic time reference.

Pauline usage of third class conditions broadly conforms to these categories. He frequently uses them to make general points of wide applicability (e.g. Rom 2,25; 10,9; 1 Cor 11,14), to draw consequences from purely hypothetical situations (e.g. 1 Cor 12,15-16; 13,3, 14,8) and to consider the consequences of things that have not yet come to pass (e.g. Rom 11,23; 2 Cor 9,4). Paul does sometimes use first class conditions to make general points (e.g. 1 Cor 3,18; Gal 2,18), but also to make points based on protases which were (in principle) open to verification at the time of utterance (e.g. Rom 2,17; Gal 5,11).

There is thus some overlap in the semantic field of first and third class conditions. In relation to first class clauses, time reference, particularity, and the relationship of the protasis to objective reality, or to the beliefs of the speaker, have to be inferred from context ([29]). Third

([25]) See PORTER, *Verbal Aspect*, 294.
([26]) BDAG, 267.
([27]) J.L. BOYER, “Third (and Fourth) Class Conditions”, *GTJ* 3/2 (1982) 167.
([28]) WALLACE, *Grammar*, 696.
([29]) Cf. PORTER, *Verbal Aspect*, 309, who notes that since no mood gram-

class conditions express some form of potentiality which invariably entails futurity, although time reference will not necessarily be a primary consideration. Again, the degree of specificity can only be inferred from the context.

3. *Comparison of semantics of third and fourth class conditions*

Third and fourth class conditions both use moods which express projection ([30]); it is thus of relevance here to consider what significance there may be in a writer preferring one over the other. The semantics of third and fourth class conditions are frequently presented as representing points on a continuum of probability, with fourth class conditions demonstrating a higher degree of contingency. This is thought to reflect the semantics of the mood forms used: subjunctive in third class conditions and optative in fourth class conditions. Wallace suggests (in terms which he himself acknowledges as simplistic) that the subjunctive can be thought of as expressing an idea that is "probable" or "desirable", whereas the optative expresses something "possible" ([31]).

Caution is needed in using these formulations, since describing the subjunctive as expressing that something is "probable" might imply that the use of the optative necessarily meant that what was being described was "improbable", which is quite different to "possible". Thus in 2 Thess 3,5, Paul prays thus: ὁ δὲ κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ… The use of the optative κατευθύναι does not imply that the answering of his prayer was unlikely; merely that is was contingent on the will of someone else. The optative is actually used in two distinct ways ([32]), one expressing potentiality (perhaps with a higher degree of contingency than the subjunctive), and the other ("voluntative" ([33])) expressing wish or desire.

If the use of the optative (including fourth class conditions) implies

---

maticalizes absolute facts, it is possible for 1st class conditions to express contingency in much the same way as 3rd class conditions.

([30]) ROBERTSON, *Grammar*, 925, who suggests that subjunctive and optative are "really variations of the same mode".

([31]) WALLACE, *Grammar*, 446. See also BROOKS – WINBERY, *Syntax*, 124, who likewise summarise the subjunctive as "the mood of probability" and the optative as "the mood of possibility", with the optative making an assertion which is "more doubtful than that of the subjunctive".

([32]) J. MILLER, *Bad Moods and the Oblique Optative* [online] http://www.bible.org/page.asp?page_id=1815 [accessed 1/4/06] (2004)

([33]) WALLACE, *Grammar*, 481.

greater contingency, can one conclude that the choice of subjunctive (including in third class conditions) necessarily implies less contingency, and higher probability? Can the third class condition legitimately be described as "probable future" ([34])? Such a connection may have been present in Classical Greek, when the optative was more widely used and thus presented a commonplace alternative to the subjunctive, thereby narrowing the latter's semantic field. However in Hellenistic Greek, the use of the optative had diminished enormously([35]). Table 4 shows the proportion of finite verbs in the indicative, imperative, subjunctive and optative in two major works in Homeric Greek ([36]), and in the Greek of the Septuagint and New Testament.

TEXT	MOOD / ATTITUDE								DATA SOURCE
	Indicative		Imperative		Subjunctive		Optative		
	Instances	%	Instances	%	Instances	%	Instances	%	
Odyssey	10366	81.8	689	5.4	837	6.6	767	6.1	WordHoard([37])
Iliad	12996	83.1	847	5.4	1078	6.9	712	4.6	
LXX OT	51665	83.5	5473	8.8	4301	6.9	460	0.7	BibleWorks 6([38])
LXX Apocryphal writings([39])	10057	81.5	1178	9.5	968	7.8	131([40])	1.1	
NT	15628	81.4	1648	8.6	1863	9.7	68	0.4	
Luke-Acts	4419	85.3	409	7.9	320	6.2	28	0.5	
Pauline epistles	2839	75.9	425	11.2	496	13.1	31	0.8	

([34]) Brooks – Winbery, *Syntax*, 121. See also Dana – Mantey, *Manual Grammar*, 290, who describe the third class condition as "more probable future".

([35]) Cf.C.F.D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge 1960) 150.

([36]) Robertson, *Grammar*, 926, notes that in Attic Greek, the frequency of the subjunctive was lower than in Homeric Greek, and he draws attention to the very high frequency of optative use in some Attic texts (p. 936).

([37]) WordHoard is an application for the analysis of morphologically tagged texts (including various examples of Early Greek Epic) available at: wordhoard.northwestern.edu/userman/index.html (accessed 16/9/06).

([38]) BibleWorks™ Version 6.1.012r; © BibleWorks, LLC.

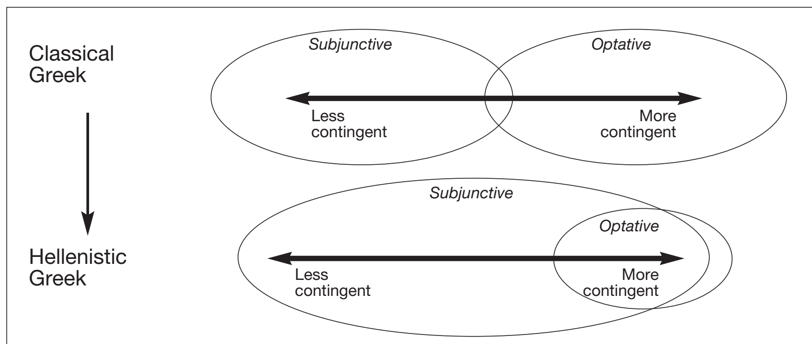
([39]) The following apocryphal materials were included in this search: 1 Esdras, 4 Esdras, Judith, Tobit, 1, 2, 3, 4 Maccabees, Wisdom of Solomon, Sirach, Baruch, Epistle of Jeremiah, Susanna, Bel and the Dragon, Prayer of Azariah, Prayer of Manasseh, Odes, Psalm 151, Psalms of Solomon. The additions to Esther were not included given constraints imposed by the organisation of the material in Bibleworks.

([40]) 4 Maccabees includes 46 optatives, accounting for 6.3% of the finite verbs in that book. 4 Maccabees thus markedly inflates the figure for optatives in LXX Apocryphal material.

Thus in Homer's epics there are proportionally around seven times as many optatives as in the Biblical material ([41]), and in Homer the numbers of subjunctives and optatives are relatively close ([42]).

Porter suggests that the reduction in use of the optative took place because "speakers felt that they could do the same thing the optative did by using the subjunctive, but without having to worry about the rather awkward paradigm" ([43]). The optative might thus be described as a literary luxury ([44]), for which many writers substituted the subjunctive. Consequently when the optative was used in Hellenistic Greek (apart from idiomatic usage), it was chosen deliberately, for special effect. It communicates contingency with sharpened focus. The subjunctive, on the other hand, cannot be seen as necessarily implying less contingency. It allows for such an interpretation, but as a function of the context, not based on use of the subjunctive *per se*. As Wallace points out, the subjunctive may be used to express: "mere possibility or even hypothetical possibility (as well as, at other times, probability)" ([45]).

Figure 1 represents diagrammatically the shift in the semantic fields of these moods ([46]).



([41]) Cf. DANA – MANTEY, *Manual Grammar*, 173.

([42]) WALLACE, *Grammar*, 699, suggests that a marked drop can also be seen between the Septuagint and the New Testament but this conclusion is harder to sustain, given the considerable variation within both documents. For example, in Job, of 1998 finite verbs, 124 (6.21%) are optatives, but of the 3018 finite verbs in the minor Prophets, only 3 (0.10%) are optatives.

([43]) PORTER, *Idioms*, 59.

([44]) Cf. ROBERTSON, *Grammar*, 936.

([45]) WALLACE, *Grammar*, 462. See also BOYER, "Third (and Fourth) Class Conditions", 170-171.

([46]) Cf. WALLACE, *Grammar*, 462. MOULE, *Idiom Book*, 23, also notes how the domains of the two moods overlap.

Paul uses the optative thirty-one times. Of these, fourteen are the formulaic μὴ γένοιτο (47). This idiom (48), used to express strong denial, has, according to Wallace (49), lost its distinctive optative nuance. The sense of the optative here would in any case be wish rather than potentiality. Thirteen Pauline optatives are in blessings or prayers (50), expressing wishes (51). Two more express wishes of other kinds (52). The final two examples both take the form of a fourth class protasis: εἰ τύχοι (53). Louw and Nida identify this as an idiom: "literally 'if it should happen'", best translated as "probably" (54). Thus the only two instances in the Pauline epistles of optatives expressing potentiality rather than wish are strongly idiomatic. It is therefore reasonable to suppose that Pauline usage reflects the Hellenistic trend in which the subjunctive impinges on the semantic field of the classical optative. If Paul used a fourth class condition that would be a striking indication that he wished to make a point about the degree of contingency, but the choice of a third class condition cannot be pressed in the same way (55).

II. The Conditional Clauses of Galatians 1,8-9

1. *Gal 1,8*

a) Lexical and syntactic issues

Gal 1,8 raises the possibility of a gospel contrary to that preached by Paul and his associates being preached by them or by a heavenly

(47) Rom 3,4.6.31; 6,2.15; 7,7.13; 9,14; 11,1.11; 1 Cor 6,15; Gal 2,17; 3,21; 6,14.

(48) See J.L. Boyer "The Classification of Optatives: A Statistical Study", *GTJ* 9/1 (1988) 131.

(49) Wallace, *Grammar*, 481.

(50) Rom 15,5.13; 1 Thess 3,11.12; 5,23; 2 Thess 2,17; 3,5.16; 2 Tim 1,16.18.

(51) As Wallace points out (*Grammar*, 447), Paul presumably did not think that answers to these prayers were more contingent than if he had used the subjunctive.

(52) 2 Tim 4,16; Philemon 1,20.

(53) 1 Cor 14,10; 15,13.

(54) J.P. Louw – E.A. Nida (eds.), *Greek English Lexicon of the New Testament based on semantic domains* (New York 1988) I, 670. See also BDAG (1019), where εἰ τύχοι is described as a formula meaning "perhaps" or "if it should turn out that way."

(55) Boyer, "Optatives", 139.

being ([56]). The first person plural pronouns and verbs in v8 could be examples of "editorial 'we'" ([57]). However there is no intrinsic reason to suppose that ἡμεῖς in v. 8 refers only to Paul. In fact the point that he makes here, by its very nature, has plurality of reference, so it seems perverse to categorize this as editorial "we". Regarding εὐηγγελι–σάμεθα, there is again no reason not to take the plural at face value, since Paul did travel with co-workers who would have shared responsibility for preaching. The reference here may be to Paul and Barnabas ([58]).

Betz ([59]) suggests that the reference to ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ reflected actual cases of Paul's opponents claiming angelic revelation. Alternatively, Witherington ([60]) suggests a link with the mention of angelic intermediaries for the law in Gal 3,19, or with Paul's description of the Galatians receiving him like an angel in Gal 4,14. However it is equally possible that Paul was just using hyperbole to stress that the authority of the messenger is derived from an authentic message ([61]).

Burton ([62]) notes that παρά could mean "besides" rather than "contrary to", implying that Paul's adversaries were supplementing rather than contradicting the gospel. He rejects this option, given the paucity of other evidence for this usage. There are examples of παρά + accusative in the Pauline literature which imply one thing is "beyond" another (e.g. 2 Cor 8,3), or "alternative to" or "besides" something else (e.g. Rom 1,25; 1 Cor 3,11). "Contrary" or "against" are nonetheless required in several instances (e.g. Rom 1,26; 16,17). The context demonstrates that Paul had in mind not a minor deviation from his

([56]) Significant manuscripts omit the first ὑμῖν in v. 8; others place it before, rather than after, εὐαγγελίζηται. Retaining ὑμῖν, as B. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart [2]1994) 521, points out, limits the application of the statement. He suggests that it might have been original, being subsequently removed by copyists who thought the statement should be more general. The external evidence, however, favours the shorter text. εὐαγγελίζηται is replaced in some texts by εὐαγγελίσηται or (in some later manuscripts) εὐαγγελίζεται. The present subjunctive reading has the greatest range of support (ibid.).

([57]) WALLACE, *Grammar*, 396.

([58]) B. WITHERINGTON, *Grace in Galatia*. A Commentary on St Paul's letter to the Galatians (Edinburgh 1998) 83.

([59]) H.D. BETZ, *Galatians* (Hermeneia; Philadelphia 1979) 53.

([60]) WITHERINGTON, *Grace in Galatia*, 83.

([61]) Cf. R.N. LONGENECKER, *Galatians* (WBC; Dallas 1990) 17.

([62]) E. BURTON, *Galatians* (ICC; Edinburgh 1921) 27.

message, but something fundamentally different, so “contrary” is appropriate here.

ἀνάθεμα, found in the apodosis of this condition, is used to denote something which is either consecrated to God, or delivered over for destruction by God ([63]), and is used in the Septuagint to translate חרם (‘ban’) ([64]). Betz suggests that Gal 1,8-9 may constitute “the first instance of Christian excommunication” ([65]). However as Longenecker notes, what is in view here is not disciplinary action imposed by the church; rather the idea is “delivering up to the judicial wrath of God”([66]). Kuhn similarly notes that when the term is used in the New Testament humans are never presented as the agency by which the curse is carried out ([67]), a pattern reflected here by the use of a third person imperative, ἔστω, in relation to ἀνάθεμα.

b) Conditional clause semantics

The message of this letter implies that for Paul to start preaching contrary to the gospel would be unexpected: he was zealous for the gospel. Thus this conditional clause undermines the idea that third class conditions necessarily imply higher probability. It is curious that both Longenecker ([68]) and Witherington ([69]) persist in describing this clause as “future more probable”. If something is “more probable” it must have a higher degree of probability than something else. In classical Greek that alternative might have been a fourth class condition, but use of these diminished in Hellenistic Greek and the semantic field of the third class condition expanded correspondingly. To be fair, both Longenecker ([70]) and Witherington recognise the surprising nature of the supposition in the protasis, but this makes their use of the “future more probable” terminology even stranger.

([63]) LONGENECKER, *Galatians*, 17; J. BEHM, ἀνάθεμα, ἀνάθημα, κατάθεμα, *TDNT*, I, 354.

([64]) LONGENECKER, *Galatians*, 17. See also F.F. BRUCE, *The Epistle of Paul to the Galatians* (NIGTC; Exeter: 1982) 83.

([65]) BETZ, *Galatians*, 54.

([66]) LONGENECKER, *Galatians*, 17. See also BEHM, ἀνάθεμα, 354, and J.B. LIGHTFOOT, *Saint Paul’s Epistle to the Galatians* (London 1905) 78) who observes that use of ἀνάθεμα to denote excommunication was a later development.

([67]) H.W. KUHN, ἀνάθεμα, ατος, το, *EDNT*, I, 81.

([68]) LONGENECKER, *Galatians*, 16.

([69]) WITHERINGTON, *Grace in Galatia*, 83.

([70]) LONGENECKER, *Galatians*, 16. He states that in this third class condition “…what is expressed is a matter of some doubt but with the possibility of realization”.

One can speculate that a classical Greek speaker might under these circumstances have used the optative to express the hypothetical idea. Paul perhaps thought it conceivable that he might, one day, begin to preach a message that was not the true gospel. He knew that apostolic status was not proof against mistakes, having had to rebuke Cephas for separating himself from the Gentiles (Gal 2,11-14). There is also an interesting parallel to Gal 1,8 in 1 Cor 9,16b: ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι. Here also, using a third class condition, Paul raises the possibility of his failing to preach the gospel. Again it seems that this eventuality was not inconceivable to Paul, but he feared it, recognizing that it would bring him woe. If something is "probable", that usually implies an expectation that it will happen unless circumstances change. For Paul to turn from the gospel was possible, but to present this as the likely outcome would be bizarre. He was humble enough to recognise the possibility of falling, but surely not so despairing of himself that he expected this.

The limited likelihood of fulfilment of this protasis is signalled in the text, but not by the mood. Rather the καί ("even") makes the clause concessive so as to emphasise that a surprising suggestion is being made ([71]). Burton describes the clause as "unfavourable to the fulfilment of the apodosis" ([72]), noting that the inclusion of the intensive καί shows that what the protasis expresses is "only rhetorically a possibility" ([73]). Taken as a whole this condition has general applicability ([74]), but this is not because it is third class, but because of its content. The startling suggestion that even apostate preaching by a heavenly messenger would lead to anathematization implies that the same consequence applies universally.

2. *Gal 1,9*

a) Lexical and syntactic issues

In Gal 1,9, Paul describes the consequences of anyone preaching contrary to what the Galatians received. The apostate preaching is described in v. 8 as παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, but in v. 9 as παρ' ὃ

([71]) LIGHTFOOT, *Epistle*, 77, suggests that καὶ ἐάν is characteristically used to introduce a "highly improbable supposition".

([72]) BURTON, *Galatians*, 25

([73]) BURTON, *Galatians*, 26.

([74]) This general applicability is slightly reduced if the textual variant of v. 8 which includes ὑμῖν is taken as original.

παρελάβετε (75). Paul's use of παραλαμβάνω is distinctive. On three occasions he uses it in connection with teaching received from Christ (1 Cor 11,23; 15,3; Gal 1,12). Of the other eight times he uses it, three refer to receipt by others of the gospel (1 Cor 15,1; Gal 1,9; 1 Thess 2,13). Three occurrences refer to the standard of conduct received by Paul's correspondents through his teaching and behaviour (Phil 4,9; 1 Thess 4,1; 2 Thess 3,6). One refers to a ministry received by Archippus from the Lord (Col 4,17) and one refers to the Colossians having received Christ as Lord (Col 2,6). The common factor is reference to something received ultimately from the Lord, often mediated by Paul and his associates. Thus the content of ὃ εὐηγγελισάμεθα and ὃ παρελάβετε is essentially the same, although the latter expression avoids mentioning the messengers.

b) Conditional clause semantics

Longenecker suggests that the use of the indicative (εὐαγγελίζεται) in the protasis of v. 9 emphasizes "the reality of the situation" (76). However, as previously noted, it is not possible to derive information about the objectivity of a protasis from the use of the indicative. Witherington is more circumspect in his description of the semantics of this clause, describing it as "a simple condition which assumes a reality" (77). However the reality may only be assumed "for the sake of argument", so this description is inadequate. First class conditions can present the consequences of a particular circumstance regardless of whether the circumstance is actualized. The use of a first class condition here does however invite the Galatians to consider whether the assertion is true. In v. 8 the third class condition implied that the statement about Paul or an angel preaching contrary to the gospel was purely hypothetical, and not (at the time of writing) open to verification. In v. 9, on the other hand, a statement is made which implies a distinct possibility of present fulfilment.

The application of this first class condition is not strictly specific, as signalled by the intrinsically indefinite subject of the verb (τις). This indefiniteness has implications for the time reference of the clause. It is

(75) In the Ψ manuscript παρελάβετε in v. 9 is replaced by εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν. This text is late, and this variant can be explained as assimilation to the language of v. 8; a change in the other direction would be harder to explain.

(76) LONGENECKER, *Galatians*, 18. Cf. LIGHTFOOT, *Epistle*, 77. H.N. RIDDERBOS, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (London 1954) 51, suggests that the construction speaks of a "present concrete situation".

(77) WITHERINGTON, *Grace in Galatia*, 83.

not just a "simple present supposition" ([78]). Given an indefinite subject, the essentially imperfective aspect of the present tense form used here (εὐαγγελίζεται) need not imply a particular time reference. Rather it could be intended to have gnomic force, which would be best represented using a form such as "preaches" or "proclaims" ([79]), rather than "is preaching" as used in numerous contemporary translations ([80]). The context may suggest that this conditional clause referred obliquely to specific individuals, but the syntax alone cannot confirm this, although it allows for it.

3. *Relationship of protases to apodoses*

Porter notes that discussion of the relationship between protases and apodoses has often centred on their temporal relationship ([81]). In Gal 1,8-9 the apodoses both use present imperatives which say little about timing in themselves ([82]). The time reference of the apodoses is controlled here by the protases, that in v. 8 being inherently futuristic and that in v. 9 being either present or future.

Alternatively the protasis / apodosis relationship may be considered in terms of how they are connected logically. Nutting proposed two major categories of conditional clause: the "consequence period" and the "proviso period" ([83]). In the former category the concept expressed in the protasis is the logical starting point; this concept entails the concept expressed in the apodosis ([84]). In a "proviso period" the logical starting point is the apodosis, and the fulfilment of this is shown to be dependent on the fulfilment of the protasis ([85]). The conditional clauses of Gal 1,8-9 are both of the former type. Paul presents the idea of apostate preaching, and states the consequence of this. He does not start with the ἀνάθεμα, and then outline what circumstances would need to be fulfilled for this to be actuated.

Nutting divides consequence periods into three main cate-

([78]) BURTON, *Galatians*, 30.
([79]) See NRSV.
([80]) E.g. ESV, NASB, NIV.
([81]) PORTER, *Idioms*, 265.
([82]) Cf. PORTER, *Idioms*, 53.
([83]) H.C. NUTTING, "The Order of Conditional Thought", *AJP* 24 (1903) 27-28.
([84]) NUTTING, "Order", 27.
([85]) NUTTING, "Order", 32.

gories' ([86]). "Cause and effect" means "the coming to pass of one event is (will be, etc.) followed by the coming to pass of another" ([87]). "Ground and inference", on the other hand, expresses a relationship in which the concept expressed in the protasis presupposes the concept expressed in the apodosis ([88]). "Equivalence" conveys a relationship in which the concept in the protasis is explicated or defined by that in the apodosis ([89]). The conditions in Gal 1,8-9 can only be defined as "cause and effect", since the apodoses contain an element of will, in the imperative ἔστω. Since the imperative does not grammaticalize assertion, but presents something as intrinsically potential, these apodoses cannot define something else, nor can they express a presupposition on which something else is based ([90]). It will not work logically to say that "let them be anathema" can be *inferred* from the fact that someone is preaching apostasy ([91]).

Describing the conditions of Gal 1,8-9 as "cause and effect" is not entirely adequate, since the use of a third person imperative in the apodosis introduces a projected action which depends on the will of a third party. The link between apostate preaching and ἀνάθεμα ἔστω is therefore indirect.

4. *Semantic interrelationship of conditional clauses*

The two conditional clauses in Gal 1,8-9 are separated by the statement ὡς προειρήκαμεν καὶ ἄρτι πάλιν λέγω. ὡς προειρήκαμεν could refer back to the statement in v. 8, or to a prior occasion. Bruce proposes the former, on the grounds that the issue addressed by Paul in this letter would not have arisen at the time he was with them ([92]). Alternatively Betz suggests that prior use of the conditional curse

([86]) H.C. NUTTING, "The Modes of Conditional Thought", *AJP* 24 (1903) 284. J. MILLER, *Second Thoughts on First and Third Class Conditions: Some Exegetical Distinctions* [online] http://www.bible.org/page.asp?page_id=1811 [accessed 8/3/06] (2004)) notes that these categories cut across the different classes of Greek condition.

([87]) NUTTING, "Modes", 284.

([88]) NUTTING, "Modes", 288.

([89]) NUTTING, "Modes", 290.

([90]) Cf. NUTTING, "Modes", 286, 287 n. 1, 289.

([91]) Such an inference could work (logically if not theologically) given an indicative apodosis; apostasy would then be a consequence of anathema, rather than vice versa.

([92]) BRUCE, *Epistle*, 84.

formula was intended "precisely to envision the seemingly unthinkable, and thus to include all forms of heresy" ([93]).

The shift from the first person plural of ὡς προειρήκαμεν to the first person singular in ἄρτι πάλιν λέγω might support the view that v. 9 refers to a previous occasion, rather than to the statement in v. 8. The latter option seems to require that the authoring of v. 9 was in some way distinct from that of v. 8. This is not impossible, since the letter is introduced as from Παῦλος ἀπόστολος…καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί. Various commentators suggest that this plural attribution of the letter just reflects endorsement of Paul's message by his companions ([94]), but contribution to the shaping of its content cannot be ruled out. Under these circumstances Paul may have wished, by the use of the first person singular, to emphasise his personal approval of the statement concerning the preaching of a contrary gospel.

The positioning of the ὡς προειρήκαμεν clause between the two parallel conditions is striking. If the use of these conditional clause formulas did hark back to a previous occasion, it is surprising that ὡς προειρήκαμεν καὶ ἄρτι πάλιν λέγω does not precede the first of the two conditions, especially as the first is more general. On balance it is therefore preferable to regard ὡς προειρήκαμεν as a reference back to v. 8 rather than to a previous occasion, with the first person singular of λέγω representing a very personal endorsement of the point by Paul himself.

One effect of placing these two very similar conditions in such proximity is actually to highlight their differences. The presence of one of these clauses influences the semantic possibilities of the other. Thus while the first class condition with its indicative protasis may not on its own tell the reader very much about such matters as fulfilment / unfulfilment, its juxtaposition with the third class clause might shed further light on such matters.

In v. 8 Paul uses hyperbole to make his point, choosing an improbable supposition to make a general point. Bruce describes his language at this point as "rather rhetorical", and suggests that Paul emphasises the seriousness with which he is speaking by repeating his point "more soberly" ([95]) in v. 9. The Galatians cannot then just dismiss v. 8 as a rhetorical flight of fancy. Both Burton and Betz attach

([93]) BETZ, *Galatians*, 53.
([94]) E.g. LONGENECKER, *Galatians*, 5; BRUCE *Epistle*, 74; BETZ, *Galatians*, 40.
([95]) BRUCE, *Epistle*, 84.

importance to the way the features of the conditional statements shift. Burton notes the way in which "the element of concession and improbability disappears" in v. 9 ([96]), and Betz suggests that the differences "show that Paul deals with real situations, not with improbabilities" ([97]). The contrast between the two clauses stresses both the seriousness, and the real applicability, of Paul's statement in a way that neither would do on their own. Paul's point in v. 8 could conceivably have been expressed using a 1st class condition with a present indicative verb understood gnomically, but the use of the third class condition, with its narrower semantic field, is less ambiguous in communicating the hypothetical idea, and sharpens the contrast with v. 9 ([98]).

5. *Semantic relationship of conditional clauses to context*

Galatians 1,8-9 forms a distinct unit within the paragraph in which it is located. This paragraph starts at Gal 1,6, but it is less clear at what point it finishes. Possible options include after v. 9, after v. 10, or after v. 12. Gal 1,13 onwards comprises an extended narrative in which Paul recounts his dealings with the other apostles, and this serves to illustrate Paul's point in vv11,12 that his gospel, which was not κατὰ ἄνθρωπον, was not received παρὰ ἀνθρώπου.

In v. 6, Paul expresses amazement at the Galatians' rapid shift in loyalty: they are turning to another gospel. He then explores further the nature of this alternative gospel (v. 7): there are individuals who are troubling the Galatians, and wishing to distort the authentic gospel ([99]). ἀλλά is used to link vv. 8-9 to what precedes. Here, the adversative

([96]) BURTON, *Galatians*, 30.

([97]) BETZ, *Galatians*, 53.

([98]) W. HENDRIKSEN, *A Commentary on Galatians* (London 1969) 41, points out how "the truth expressed in the first conditional sentence…greatly strengthens that expressed in the second."

([99]) Many English translations (e.g. NRSV) represent v. 7 as suggesting that Paul is denying the existence of an 'alternative' gospel, despite the fact that he has just mentioned such an entity in v. 6. Vanhoye's suggestion (A. VANHOYE S.J., "La définition de l''autre évangile' en Ga 1,6-7", *Bib* 83 [2002] 396) in which ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο is considered to be more closely connected to εἰ μή, is to be preferred. He translates v. 7 thus: "qui n'est autre que [ceci:] il y a des gens qui vous troublent et qui veulent subvertir l'évangile du Christ." On this understanding v. 7 expands on ἕτερον εὐαγγέλιον, describing the essence of the "different gospel" in v. 6 without somehow denying its existence. An approximate parallel might be drawn with the way in which ἄλλο οὐκ and εἰ μή work together in John 6,22.

force of ἀλλά is best represented using "yet" or "indeed" rather than "but", since it does not introduce a statement opposite to v. 7, but one that stands against it in so far as it presents v. 7 as insufficient. The contrast is with the supposition that the problem Paul identifies in v. 7 is insignificant ([100]).

This link can be represented using a paraphrase such as: "there are some who are distorting the gospel of Christ…yet even if we did such a thing, we would be worthy of the most serious punishment." In this way Paul stresses that the authenticity of the gospel matters very much, and matters more than identity of the messenger. The indicative repetition in v. 9 is then used to stress the point in language that invites an altogether less hypothetical application.

The block of material following the twin conditional statements of v. 8 and v. 9 is linked to it by γάρ. While this may signal a logical connection, it is often used as a narrative marker equivalent to δέ ([101]), with no particular causal force. The nature of the material in v. 10 suggests that rather than explaining or expanding the specific argument of vv. 8-9, it constitutes a separate comment (emotively expressed) on a broadly similar theme, which leads into the wider discussion initiated in vv. 12-13.

III. A Pragmatic Approach to Conditional Clauses

1. *Speech Acts and Illocutionary Force*

Semantic and syntactic analyses, though vital for exegesis, are not sufficient. A word, taken in isolation, does not have "a meaning" as such; it merely has a semantic field defined by the range of conventional usages in utterances ([102]). The same is true of a series of syntactically linked words. Such juxtaposition further constrains the semantic possibilities for each word, but does not firmly define their "meaning". Therefore knowing everything about the semantics of third class conditions (for example) would not allow the "meaning" of a particular instance to be defined. The semantics, do, however, put limits on what the construction can conventionally be used for. The

([100]) Cf. BURTON, *Galatians*, 25; LONGENECKER, *Galatians*, 16.

([101]) BDAG, 189.

([102]) "Utterance" is here understood to refer to a particular instance of the use of a sentence (cf. P. COTTERELL – M. TURNER, *Linguistics and Biblical Interpretation* [London 1989] 16).

third class condition does not *mean* “future more probable”, although that may be within the range of things for which it is typically used.

When a conditional clause (or indeed any other grammatical construction) is used in the context of a specific utterance, the author usually intends to communicate a particular idea ([103]). There may be other possible “meanings” in the combination of words used, but if a speaker’s intent is ignored by those to whom they are speaking, their attempt at communication is liable to fail. In seeking to understand an epistle, it thus makes sense to consider what the writer was trying to achieve. This necessitates going beyond grammar, whilst allowing it to limit the possibilities. Speech Act Theory, which proposes a theoretical basis for how writers or speakers achieve things using words, provides a potential framework for exploring these issues ([104]).

Speech Act Theory is based on the premise that when humans communicate with words, they use those words to *do* something ([105]). Many verbs can be described as “performative” in that, when spoken under the appropriate conditions, they bring about the effect that they describe ([106]). For example, if someone says “I rebuke you”, the rebuke is both described by the utterance and achieved through it. Utterances do not always include explicit performative verbs, but can nonetheless still function as “illocutionary acts” (that is, they convey a particular force) because the performative idea can be inferred by the hearer or reader. Thus the meaning of an utterance is more than its grammatical structure ([107]), and identical sentences can be used in utterances with entirely different illocutionary force, depending on the context ([108]).

Searle argues that use of language is governed by conventions ([109]). For a particular speech act to achieve what the speaker intends, it needs to fulfil certain conditions ([110]), (sometimes described as “felicity conditions” ([111])). As Schiffrin explains, these address what is predicated or referred to by the utterance (its propositional content),

([103]) Cf. K.J. Vanhoozer, *Is there a Meaning in this Text?* (Leicester 1998) 211: “Meaning is a matter of intending to convey a message to another person”.

([104]) See Young, “Classification”, 48.

([105]) See Cotterell – Turner, *Linguistics*, 91.

([106]) J.S. Peccei, *Pragmatics* (London 1999) 45.

([107]) Young, “Classification”, 33.

([108]) J.R. Searle, *Speech Acts*. An Essay in the Philosophy of Language (Cambridge 1969) 24.

([109]) Searle, *Speech Acts*, 37.

([110]) Searle, *Speech Acts*, 54.

([111]) Peccei, *Pragmatics*, 50.

various elements of background knowledge that the speaker and hearer need to have ("preparatory conditions"), the psychological state of the speaker ("sincerity condition"), and what the point of the utterance is ("essential condition") ([112]). Searle proposes felicity conditions for various illocutionary acts ([113]). For example he notes that warnings are constrained in regard to propositional content in that they must refer to some future state. Regarding preparatory conditions, the speaker must have reason to think an event is approaching that is unfavourable for the hearer. For a warning to be authentic, the speaker must genuinely believe that the event referred to will harm the hearer (sincerity condition). Finally, the essential condition is that the statement "counts as an undertaking to the effect that [the event] is not in [the hearer's] best interests" ([114]).

In human communication speakers often leave things to be inferred by their hearers; thus the felicity conditions for a particular illocutionary act may sometimes not be explicitly fulfilled. Nevertheless the illocutionary force can still be communicated by questioning or stating one or more of the appropriate felicity conditions ([115]). Thus a warning can be communicated by questioning the relevant preparatory condition: "Will that be good for you?" In an appropriate context this will be understood as more than a request for information. Alternatively the sincerity condition could simply be stated: "I do not believe that will be good for you". Neither of these formulations contains the performative verb "warn", yet both can function as warnings. They are thus *indirect* speech acts.

Since illocutionary acts can be indirect a single utterance can be multifunctional; it is often possible to discern more than one illocutionary force in a particular utterance. This partly reflects the difficulty of classifying illocutionary acts, for which categories could be multiplied *ad nauseam*. Searle has suggested that there are five major categories ([116]), and within these categories illocutionary acts share crucial elements of their felicity conditions. However utterances

([112]) D. SCHIFFRIN, *Approaches to Discourse* (Oxford 1994) 56.

([113]) SEARLE, *Speech Acts*, 66-67.

([114]) SEARLE, *Speech Acts*, 67.

([115]) YOUNG, "Classification", 39; PECCEI, *Pragmatics*, 55.

([116]) Noted in SCHIFFRIN, *Discourse*, 57. The five categories are: Representatives, Directives, Commissives, Expressives, Declarations. (See also VANHOOZER, *Meaning*, 209.)

may function with multiple illocutionary forces that cut across these major divisions ([117]).

The relationship of individual speech acts to entire discourses is complex. When speech acts are juxtaposed in a particular context they will each affect what felicity conditions apply to the neighbouring utterances. As Schiffrin points out, when one speech act expands upon another, the illocutionary force of the second is inextricably bound up with that of the first ([118]). For this reason, it may be that units larger than sentences function as illocutionary acts ([119]). Since speech acts interact in this way, analysis of real (as opposed to hypothetical) examples inevitably leads to analysis of discourses ([120]).

Indirect speech acts are used for two major reasons ([121]). Firstly, people tend not to duplicate, in their words, information already available from the context ([122]). Secondly, direct performatives can be perceived as very harsh, and are therefore often inappropriate. Politeness frequently requires that statements be made in a less direct fashion ([123]). This may be influenced by the relative social position of the individuals involved ([124]). Peccei points out that the use of indirect speech acts provides the hearer with an easy escape route if they do not wish to comply with what has been said. They may also function as a subtle expression of mutual solidarity ([125]); the use of an indirect speech act tacitly acknowledges that certain presuppositions are shared. In relation to conditional statements Nutting points out how sometimes "the use of the conditional particle gives the impression of virtuous self-depreciation" ([126]).

Young suggests that all conditional statements should be "seen as implicit performatives which are used to do something in addition to stating a condition" ([127]). "Stating a condition" is itself a representative

([117]) SCHIFFRIN, *Discourse*, 63-76, gives an example of an utterance which, based on its surface structure, is an assertion, but which can be understood as a question, a request (directive) or an offer (commissive).

([118]) SCHIFFRIN, *Discourse*, 78.

([119]) SCHIFFRIN, *Discourse*, 81.

([120]) SCHIFFRIN, *Discourse*, 49.

([121]) See YOUNG, "Classification", 34.

([122]) One of the key elements allowing effective communication, proposed by Grice, is the convention that utterances are as informative as required, but not more informative than necessary (noted in SCHIFFRIN, *Discourse*, 194).

([123]) PECCEI, *Pragmatics*, 62.

([124]) YOUNG, "Classification", 34.

([125]) PECCEI, *Pragmatics*, 64.

([126]) NUTTING, "Modes", 282.

([127]) YOUNG, "Classification", 40.

illocutionary act, but this will rarely be an end in itself. Conditional statements lend themselves to use in indirect illocutionary acts because, expressing things with a degree of uncertainty, they intrinsically necessitate the drawing of inferences by the hearers.

2. *Reading Galatians 1,6-9 in the light of Speech Act Theory*

The illocutionary force of the statements made in Gal 1,8-9 cannot be considered in isolation since they are semantically linked to each other and to what precedes. In v. 6 Paul expresses his astonishment at the turning of the Galatians, from the one who called them, to a different gospel. This directly asserts something about Paul, but may also function indirectly as rebuke or lament. Thuren ([128]) actually suggests that using θαυμάζω in this way is a standard rhetorical device which says little about Paul's emotional state, but just indicates "the author's unhappiness vis-à-vis the addressee's behaviour and attitudes"([129]). Possible felicity conditions for rebuke and lament, based on Young's work ([130]), are shown (with those for other relevant Speech Acts) in Table 5.

ILLOCUTIONARY ACT	PROPOSITIONAL CONTENT	PREPARATORY CONDITION	SINCERITY CONDITION	ESSENTIAL CONDITION
Rebuke ([131])	Past act of hearer	Speaker does not believe act was in speaker or hearer's best interest	Speaker angered by the act	Speaker intends utterance as reprimand
Lament ([132])	Past event	Speaker does not believe event was in speaker or hearer's best interest	Speaker grieved because of event	Speaker counts utterance as expressing sorrow
Assert / Argue ([133])	Any proposition	Speaker has evidence for truth of proposition Not obvious to speaker that hearer knows	Speaker believes proposition	Counts as undertaking to the effect that proposition represents the actual state of affairs *For 'Argue':* Counts as attempt to convince hearer of truth of proposition

([128]) L. THUREN, "Was Paul Angry? Derhetorizing Galatians", *The Rhetorical Interpretation of Scripture* (ed. S.E. PORTER – D.C .STAMPS) (Sheffield 1999) 307.

([129]) See also LONGENECKER, *Galatians*, 11.

([130]) YOUNG, "Classification", 40-42.

([131]) YOUNG, "Classification", 40-41.

([132]) YOUNG, "Classification", 41-42.

([133]) SEARLE, *Speech Acts*, 66.

Warn [134]	Future event / state	Speaker has reason to believe that event / state will occur and is not in hearer's best interest Not obvious to both speaker and hearer that event / state will occur	Speaker believes event / state is not in hearer's best interest	Counts as undertaking by speaker that event / state is not in hearer's best interests

Paul's expression of amazement points towards fulfilment of the preparatory condition for both rebuke and lament. This preparatory condition is not directly asserted, but its fulfilment would be implied to someone who believed that Paul had the Galatians' best interests at heart. The propositional content of Paul's statement also fits with what rebuke and lament require. Both acts can legitimately be inferred from this verse; they do not exclude each other. Events in Galatia had caused Paul deep sorrow and perplexity (cf Gal 4,19-20), but also anger, directed primarily at those who were leading the Galatians astray.

In v. 7 Paul clarifies the use in v. 6 of ἕτερον εὐαγγέλιον, asserting that those troubling the Galatians are distorting the gospel of Christ. This is followed by an assertion in v. 8, the propositional content of which is essentially that preaching contrary to the gospel by anybody leads to anathematization. Since v. 8 is linked to the preceding assertions by ἀλλά, it functions as an expansion of the point they are making, and under these circumstances, these utterances can be thought of as functioning as parts of a single illocutionary act, in this case an argument. Felicity conditions for assertion and argument based on Searle's suggestions [135] are shown in Table 5. The only difference between them is that the essential condition for an argument includes the notion of attempting to convince someone else. By asserting that it is unacceptable for *anybody* to preach an alternative gospel, v. 8 attempts to convince the Galatians of the seriousness of the distortion of the gospel mentioned in v. 7. Together these two statements clarify Paul's rebuke in v. 6: the Galatians have turned from the only *authentic* gospel.

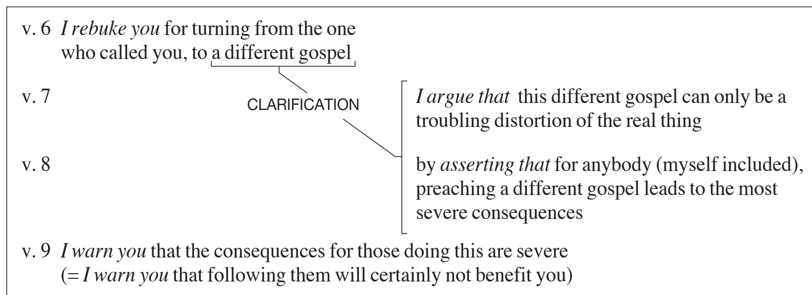
Young discusses the use of conditional statements to express assertion [136]. He suggests that "assertions are recognized in conditionals when the 'then' clause does not follow logically the 'if'

(134) SEARLE, *Speech Acts*, 67.
(135) SEARLE, *Speech Acts*, 66.
(136) YOUNG, "Classification", 44-45.

clause", giving as an example a sentence in which the apodosis is so obviously untrue that the sentence functions as a strong denial (or negative assertion) of the protasis. This pattern would work for the type of conditional identified by Nutting as "ground and inference" ([137]), but "cause and effect" conditionals, as found in Gal 1,8, can function as a different type of assertion. A "ground and inference" condition makes an assertion about the propositional content of the protasis by linking it to the apodosis in a particular way. When a "cause and effect" condition is used to make an assertion, however, the whole causal sequence of protasis and apodosis is what is affirmed.

The conditional clause in v. 9 functions differently from that in v. 8. It is expressed such that it could be more than hypothetical, referring to specific individuals. It is interesting to consider this clause in the light of the felicity conditions suggested by Searle for a warning ([138]), as shown in Table 5. Paul refers to a situation which may have been actually happening; he is no longer just talking hypothetically. He asserts that the consequences of apostate preaching, for those engaging in it, are of the utmost seriousness, so this statement indirectly constitutes a warning to such individuals. However Paul is not here addressing those individuals, but those to whom they are preaching. Stating the seriousness of the consequences for those who preach a contrary gospel communicates strongly the idea that following such individuals cannot be in the best interests of the Galatian believers, so this also functions as a warning for them.

The sequence of illocutionary acts in Gal 1,6-9 might thus be approximately represented as shown in Fig. 2.



([137]) NUTTING, "Modes", 288.
([138]) SEARLE, *Speech Acts*, 67.

If this analysis is correct, it may be asked why Paul expressed himself using conditional clauses rather than more direct forms of address. In v. 7 Paul clearly asserts, using a straightforward present indicative, that there are individuals present in Galatia who are causing trouble. However he does not then directly pronounce judgment on them.

Ridderbos concludes from the use of a first class condition in v. 9 that "the apostle is not appalled into timidity in applying the curse concretely" ([139]), but this description goes too far. Rather, the use of a conditional formulation by Paul makes his statement intrinsically tentative (although this need not equate to timidity). As Betz notes, expressing the judgment conditionally "avoids the outright act of cursing others, and thus respects the early Christian prohibition of cursing" ([140]). The use of a conditional formula thus makes the apodosis less direct. This is not the only effect. Using a condition rather than a direct pronouncement of judgment implicitly calls on the readers to decide whether the protasis is fulfilled, and thus Paul appeals to their own discernment ([141]), rather than simply imposing his ([142]).

In v. 8, the use of a hypothetical conditional clause to express what might be directly asserted as "for anybody, preaching a different gospel leads to anathema", again involves the reader more closely in the logic of Paul's argument, by trusting them to make the appropriate inference. The point is also made more vivid by Paul's acknowledgement that the point applies to him as well, which as Cousar points out, proves he is not just anxious to maintain his own status ([143]). As the preparatory conditions for a rebuke show (Table 5), this speech act may be used in connection with things that have damaged the *speaker's* interests, rather than their hearers' interests. Paul's inclusion himself in v. 8 is therefore needed to make clear that he is rebuking the Galatians, not in order to further his own agenda, but for the sake of the gospel, and for their sake. Since Paul was not at this point preaching contrary to what

([139]) RIDDERBOS, *Epistle*, 51. See also HENDRIKSEN, *Commentary*, 41, who describes the statement as "not a mere wish, but an effective invocation. The apostle, as Christ's fully authorized representative, is pronouncing the curse upon the Judaizers".

([140]) BETZ, *Galatians*, 53.

([141]) SCHIFFRIN, *Discourse*, 70, observes that it is typical for directives (of which "warn" is an example) to be expressed indirectly.

([142]) Cf. WALLACE, *Grammar*, 692: "There is great rhetorical power in '*if*'. To translate εἰ as *since* is to turn an invitation to dialogue into a lecture."

([143]) C.B. COUSAR, *Galatians* (Interpretation; Atlanta 1982) 23.

he had preached before, this point was intrinsically hypothetical. A conditional formulation was therefore needed to postulate the consequences of an imaginary situation.

IV. Conclusions

1. *Implications for conditional clause exegesis*

Exegesis of conditional clauses requires an integrative approach which takes note of lexical, syntactic, semantic and pragmatic issues. Analysing conditions based on grammar and semantic relationships is essential for delineating the range of possible meanings, but this needs supplementation by attention to their function in the discourse.

The intended function of an utterance cannot be determined with certainty ([144]). Speech Act Theory is useful in that it provides criteria (felicity conditions), with which a given utterance can be compared, but it does have limitations. From a practical perspective, the multifunctionality of indirect speech acts, particularly in sequences, complicates analysis. Furthermore, readers of a text lack access to the entire original context which provided the set of presuppositions necessary for indirect speech acts to function as intended. As Vanhoozer ([145]) stresses, inability to *prove* the illocutionary force of a statement is not rooted in intrinsic indefiniteness in the meaning of utterances, but in this lack of complete information. Analysing discourse with reference to Speech Act Theory can be of value, since it facilitates integration of the information that *is* available.

Cotterell and Turner observe concerning another approach to discourse analysis that "its contribution is not to solve the problem, but to *pose* it in the sharpest possible way" ([146]). This comment is equally appropriate for analyses based on Speech Act Theory, which, whilst not guaranteeing better answers, may provoke better questions. Two key questions which it raises in relation to conditional clauses concern the nature of their indirect illocutionary force, and what the basis is for the choice of conditional rather than more direct forms.

([144]) See COTTERELL – TURNER, *Linguistics*, 225. They suggest that a proposal as to the illocutionary force of a statement might "at best…attain widespread assent, but only that sort of assent that is won by any strongly probable reading."

([145]) VANHOOZER, *Meaning*, 212.

([146]) COTTERELL – TURNER, *Linguistics*, 226. They make this point in relation to Semantic Structure Analysis.

2. *Understanding Gal 1,8-9.*

Gal 1,8-9 may be translated as follows: "[8]Yet even if we, or an angel from heaven, should preach a gospel contrary to what we preached to you, let him be accursed. [9]As we have said already, also now again I say: if someone preaches a gospel to you contrary to what you received, let him be accursed."

In v. 8 Paul presents a hypothetical situation in which a false gospel is preached by his team or by a heavenly messenger, and presents the consequences of this: ἀνάθεμα ἔστω. By insisting that these consequences hold even for him, he forcefully argues for the applicability of the same dire consequences to real situations, thereby consolidating his point that the existence of an alternative gospel is unthinkable.

In v. 9 the use of a first class conditional construction implicitly invites the Galatians to consider whether the situation alluded to in v. 8 is actually happening. The language of v. 8 is shown to be more than a rhetorical trick, and v. 9 serves to warn the Galatians not to follow the false teachers, by drawing attention to the cost of their behaviour.

Use of conditional forms, rather than direct modes of expression, invites the Galatians into active engagement with what Paul writes. He refrains, even under these trying circumstances, from using pure authoritarian directives; instead he appeals to them. In v. 8, by using a hypothetical third class condition, he is able to apply his point even to himself. This demonstrates that his rebuke is rooted not in selfish ambition but in concern for the Galatians, and simultaneously indicates the seriousness of the problem in Galatia. Paul does not "lord it over" the Galatians (cf 2 Cor 2,14). His apostolic authority is, in his own estimation, only as good as his faithfulness to the gospel of Christ.

Trinity College
Stoke Hill Bristol BS9 1JP
United Kingdom

David J. ARMITAGE

SUMMARY

This paper explores various issues pertaining to the exegesis of Greek conditional clauses, using as a case study the pair of conditional statements found in Galatians 1,8-9. These conditional curse formulations are broadly similar with reference to content, whilst also showing significant differences, notably in terms of mood. These conditional statements are firstly examined from syntactic and semantic perspectives. Their function in the discourse is then analysed with reference to Speech Act Theory. An integrative approach to exegesis of conditional clauses is advocated.

Intentionale Varianten der Habakukzitate im Pesher Habakuk Rezeptionsästhetisch untersucht

In den Bibelzitaten (*lemmata*) von 1QpHab sind insgesamt nicht weniger als 135 (bzw. 153) Varianten gegenüber MT erkennbar ([1]). Die bisherigen Forschungen zu diesen Varianten legten großes Gewicht auf die textkritische Unterscheidung bezüglich Superiorität und Inferiorität der Varianten ([2]). Neben den eher formalen Faktoren wie Abschreibfehler oder (gegenüber MT) unterschiedliche Texttraditionen gibt es aber für einen Teil der Varianten inhaltliche Gründe, die mit der Intention des Verfassers zusammenhängen und die mit Hilfe der Fragestellung der Rezeptionsästhetik analysiert werden können. Ursache und Bedeutung dieser Varianten lässt sich unter der Perspektive des Leseprozesses und des Schreibprozesses in den Pesharim analysieren. Im vorliegenden Beitrag sollen die für eine solche Analyse relevanten Varianten in den Bibelzitaten von 1QpHab untersucht werden.

1. *Die für die Untersuchung relevanten Varianten von 1QpHab*

Zunächst sind die Varianten des Pescher insgesamt zu analysieren: Sind alle Varianten gleichartig bzw. gleichwertig? Welche Varianten können als charakteristisch für 1QpHab gesehen werden, d.h. aus welchen Varianten ist die spezifische Absicht des "Bibellesers" der qumranischen Gemeinde erkennbar? Um diese Fragen zu beantworten, müssen die Varianten nach bestimmten Kriterien klassifiziert werden.

Zunächst müssen die orthographischen Varianten ([3]) und die

([1]) Die Zahl in Klammern schließt die Fälle ein, in denen es zwei oder mehr Varianten in einem Wort gibt; zur Zählung der Varianten siehe: W.H. Brownlee, *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran,* (JBL Monograph 11; Philadelphia 1959) 5-95.

([2]) Vgl. Brownlee, *Text of Habakkuk,* 96: "Our discussion of each variant in turn has made further discussion of most of the textual variants unnecessary".

([3]) Zu dieser Kategorie gehören hauptsächlich die Varianten in Bezug auf *scriptio plena* in 1QpHab gegenüber *scriptio defectiva* in MT (insgesamt 47mal): ו und י; לוא gegenüber לא; כה- gegenüber ך- usw. Vgl. Brownlee, *Text of Habakkuk*, 96-108; L.V. Montaner, "Computer-assisted Study of the Relation

bloßen Abschreibfehler ([4]) ausgesondert werden. Dann bleiben die nicht einfach erklärbaren Varianten übrig ([5]).

Wenn diese Varianten nicht durch andere Manuskripte oder durch die alten Übersetzungen des Habakuktextes gestützt sind, wird man sie als spezifische Lesarten des Pescher betrachten können, d.h. man wird sie auf die Verfasser des 1QpHab ([6]) zurückführen können. Um sicher zu stellen, dass nur diese spezifischen Varianten des 1QpHab analysiert werden, müssen alle jene Varianten ausgelassen werden, die auf eine unterschiedliche hebräische Vorlage zurück gehen könnten. Außerdem lassen wir hier jene Stellen weg, die wegen Beschädigung der *lemmata* bzw. der Pescher-Teile nicht eindeutig sind. Das betrifft:

– Jene Varianten, in denen 1QpHab mit der LXX übereinstimmt. In diesen Fällen geht die Abweichung des Pescher ebenso wie jene der LXX wahrscheinlich auf eine — vom masoretischen Text abweichende — hebräische Vorlage zurück und nicht auf den Lese- bzw. Schreibprozess des Verfassers des Pescher. Z.B.: יעלה ויגרהו (V, 12) = ἀνέσπασεν καὶ εἵλκυσεν αὐτὸν (LXX) ≠ הֶעֱלָה יְגֹרֵהוּ (1,15); יחת[כ]ה (XII, 1) = καλύψει σε (LXX) ≠ יְחִיתַן (2,17) usw.

– Die Fälle, die nicht eindeutig zu entscheiden sind. Zu solchen Fällen gehören die Varianten, in denen es keine Übereinstimmung zwischen 1QpHab, MT oder der LXX gibt. Solche Varianten können auf unterschiedliche Vorlage zurückgehen oder ein Ergebnis der freien Interpretation von 1QpHab sein. Z.B.: יקלס (IV, 1) ≠ יִתְקַלָּס (1,10) ≠

---

between 1QpHab and the Ancient (mainly Greek) Biblical Versions", *RevQ* 54 (1989) 319-323; אילנה גולדברג (E. GOLDBERG), "גרסאות חילופיות בפשר חבקוק (Variant Readings in Pesher Habakkuk)", *Textus* 17 (1986) 321-338. Siehe auch: B. NITZAN, מגילת פשר חבקוק (*Pesher Habakkuk*. A Scroll from the Wilderness of Judaea [1QpHab]) (Tel Aviv 1986).

([4]) 1QpHab wurde nicht von einem einzigen Schreiber, sondern von mehreren Schreibern abgeschrieben bzw. bearbeitet. Deswegen wurden einige Fehler schon durch die Insertionen zwischen den Zeilen (z. B. VII, 3; IX, 8) oder die Anmerkungen zum Löschen (z. B. VIII, 14) korrigiert. Trotzdem gibt es noch die unerklärbaren Varianten. Diese Varianten könnten nur als Fehler der Abschreiber angesehen werden: z. B. "וקול" (III, 6)/ "וקלו" (1,8); "פת[ ]אום" (VII, 13) / "פתע" (2,7) usw.

([4]) Lidja Novakovic in J.H. CHARLESWORTH, *The Pesharim and Qumran History: Chaos or Consensus?*, (Michigan – Cambridge, U.K. 2002) 155-57 stellte solche Varianten (61 Fälle für 1QpHab) in der Liste von "Text-critical Variants in the Pesharim" tabellarisch zusammen.

([6]) Die vorliegende Fassung von 1QpHab lässt, wie gesagt (s.o. Anm 4), mindestens zwei Hände von Abschreibern erkennen, vgl. M. MARTIN, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls* (Louvain 1958) II, 665 u. 667.

ἐντρυφήσει (LXX) (7); חמתו (XI, 3) ≠ חֲמָתְךָ (2,15) ≠ θολερᾷ (LXX) usw.

– Die Fälle, in denen der Pescher-Teil fehlt oder unvollständig ist, auch wenn in Bezug auf den Habakuk-Text die oben genannten Voraussetzungen vorliegen. Diese Varianten könnten im Sinn der folgenden Untersuchung analysiert werden. Aber wenn die Pescher-Teile beschädigt bzw. unvollständig sind, kann eine solche Betrachtung nicht eindeutig durchgeführt werden. Z.B.: למשל בו (V, 13) ≠ לֹא־מֹשֵׁל בְּ־ (1,14) = τὰ οὐκ ἔχοντα ἡγούμενον (LXX); על מצורי (VI, 13) ≠ עַל־מָצוֹר (2,1) = ἐπὶ πέτραν (LXX) usw.

Außer solchen hier dargelegten Fällen kann man ziemlich sicher sein, dass es sich um eine spezifische Variante des Pescher handelt, die auf die Erwartung oder die Absicht des Autors zurück geht. Für die Analyse und Interpretation dieser Zusammenhänge erscheint die rezeptionsästhetische Theorie als sehr geeignet. Wir stellen daher zunächst die wichtigsten Aspekte der rezeptionsästhetischen Textbetrachtung dar und wenden uns dann ausgewählten Varianten von 1QpHab zu.

2. *Die Rezeptionsästhetik und der intentionale Charakter bestimmter Varianten in 1QpHab*

a) Zur Unterscheidung zwischen Text und Werk

Vom Ansatz der Rezeptionsästhetik (8) her muss man sich zunächst die Unterscheidung zwischen dem Begriff des Textes und dem des Werkes bewusst machen. Der Text — in unserem Fall der Text des Buches Habakuk —, der vom Autor mit gewissen Leerstellen produziert wurde, wird vom Leser aktualisiert bzw. konkretisiert. Insofern ist der Text selbst nicht identisch mit dem Werk, das beim Lesen des Textes für und durch den Leser entsteht. Das Lesen ist also jener Akt, durch den der — in einem gewissen Rahmen — unbestimmte Text seinen Sinn erhält. D.h. ein unbestimmter Text wird durch den Leseprozess des Lesers, der in seiner Erfahrungswelt lebt,

(7) In der LXX steht diese seltene Wiedergabe nur hier für die Wurzel קלס; vgl. Neh 9,25 (עדן); Jes 55,2.4 (ענג); Jer 38(31),20 (שעשעים).

(8) Hier wird besonders die Theorie von Wolfgang Iser angewandt. Zu seiner Theorie, siehe: W. ISER, *Act of Reading*. A Theory of Aesthetic Response (London 1978); oder seine Artikel wie: “The Reading Process. A phenomenological Approach”, *New Literary History* 3 (1972) 279-299; *Die Appellstruktur der Texte*. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa (Konstanzer Universitätsreden 28; Konstanz 1970) usw.

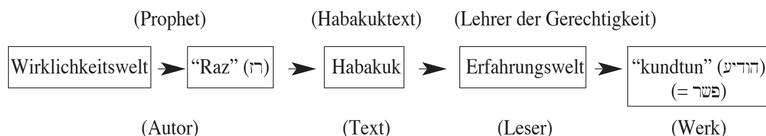
zu einem bestimmten Werk konkretisiert. Das bedeutet weiter, dass ein Text von verschiedenen Lesern — deren Erfahrungswelt ja unterschiedlich ist — dementsprechend zu unterschiedlichen Werken konkretisiert werden kann.

Für den Fall der Abfassung des Pescher bedeutet dies, dass der Verfasser zunächst beim Lesen des prophetischen Textes einen Leseprozess vollzieht, bei dem er den Prophetentext zu seinem "Werk", d.h. zu seinem Verständnis des Prophetentextes, konkretisiert, wobei dieses "Werk" zugleich Grundlage und Bestandteil des neuen Werkes Pescher wird.

Was bedeutet diese Unterscheidung zwischen Text und Werk in Bezug auf 1QpHab? Interessanterweise wird die Frage der Leerstelle und der Konkretion des Prophetentextes auch in 1QpHab VII, 1-5 selbst thematisiert (9):

> [1]Und Gott sprach zu Habakuk, er solle aufschreiben, was kommen wird [2]über das letzte Geschlecht. Aber die Vollendung der Zeit hat er ihm nicht kundgetan. Und wenn es heißt: Damit eilen kann, wer es liest (Hab 2,2bβ), [4]so ist seine Interpretation über den Lehrer der Gerechtigkeit, dem Gott kundgetan hat [5]alle Geheimnisse der Worte seiner Knechte, der Propheten.

Der Leser des Habakuktextes, nämlich der Verfasser des Pescher, hält somit den Bibeltext von Habakuk für ein Geheimnis (רז), dessen Bedeutung erst durch die dem Lehrer der Gerechtigkeit zuteil gewordene Offenbarung Gottes offenbar und im Pescher konkretisiert wird. D.h. der Bibeltext ist nicht vollendet, sondern er bleibt ein "Raz"(רז) (10), der erst durch die Offenbarung Gottes sein Kommunikationspotential entfaltet. Der dem Lehrer der Gerechtigkeit kundgemachte "Raz" wird in 1QpHab zum "Pescher" (פשר) konkretisiert. Diese Beziehung kann wie folgt schematisiert werden:



(9) Hier (und weiterhin) zitiere ich die Übersetzung von Eduard Lohse; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran* (Darmstadt 1964).

(10) Das Wort "Raz"(רז) spielt eine wichtige Rolle im Danielbuch, sodass 1QpHab mit dem Danielbuch in Zusammenhang steht. In Dan 2,18-19. 27. 29-30. 27; 4,6 ist es verwendet mit der Bedeutung vom Geheimnis, das niemand lösen kann außer Gott, der Offenbarer.

So hat 1QpHab ein ähnliches Schema bezüglich der Unterscheidung zwischen Text und Werk, wie es in der Theorie der Rezeptionsästhetik formuliert wird. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, ist der Sinn des Bibeltextes zunächst unbestimmt bzw. offen. In 1QpHab wird diese Unbestimmtheit “Raz” (רז) genannt. Sie wird vom Lehrer der Gerechtigkeit, den Gott als den “Leser” auserwählt hatte, rezeptionsästhetisch konkretisiert.

Ein eindeutiges Beispiel für diesen Vorgang kann man in der Textveränderung in 1QpHab XII, 1-10 erkennen, die schon von Lim untersucht wurde ([11]). In 1QpHab XII, 1-10 wird Habakuk 2,17 zitiert und interpretiert, wobei der Text im Pescher-Teil anders gelesen wird, als vorher im Zitat. Der MT von Hab 2,17 lautet:

מִדְּמֵי אָדָם וַחֲמַס־אֶרֶץ קִרְיָה וְכָל־יֹשְׁבֵי בָהּ

> Wegen des Blutes des Menschen und wegen der Vergewaltigung des Landes, der Stadt und all ihrer Bewohner.

Das Zitat im 1QpHab XII,1 ist identisch mit MT. Die Interpretation dieses Verses bezieht sich auf den “gottlosen Priester”, der den Armen übel tat. Aber in den Zeilen 6 und 7, wo der Vers mit der Zitationsformel “ואשר אמר” noch einmal zitiert wird, entspricht der Wortlaut weder dem MT noch dem *lemma* in der Zeile 1, sondern der Text lautet “wegen des Blutes der Stadt und der Vergewaltigung des Landes” (מדמי קריה וחמס ארץ). Hier fällt “der Mensch” (אדם) aus, und anstelle dieses Wortes wird “die Stadt” (קריה) ergänzt, die in der Zeile 1 wie in MT parallel zum “Land” steht. Interessant ist, dass sich die Interpretation dieses zweiten Zitates nicht auf den gottlosen Priester, sondern auf “Jerusalem” (XII, 7) und “die Städte Judas” (XII, 9) bezieht. Das entspricht genau der Vorziehung der Stadt an den Anfang des Verses. Diese Veränderung des Bibeltextes enthüllt nichts anderes als die Absicht des Pescher-Teiles. Der Verfasser des Pescher wollte als “Leser” offensichtlich die Stadt, d.h. Jerusalem, und das Land, d.h. die Städte Judas, besonders betonen. Das waren die Bereiche, wo Bluttat und Vergewaltigung wegen der Übeltat des gottlosen Priesters in der Erfahrungswelt des Verfassers vorhanden waren. Aus dieser Erfahrungswelt konkretisierte der Verfasser den “Raz” (רז) des Bibeltextes zuerst zum gottlosen Priester, danach — unter

([11]) T.H. Lim, “Eschatological Orientation and Alteration of Scripture in the Habakkuk Pesher”, *JNES* 49, 2 (1990) 190-191; ders., *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters* (Oxford UP 1997); ders., *Pesharim* (London – New York 2002) 61-62.

Veränderung des Bibeltextes — zu Jerusalem und den Städten Judas. Der Verfasser des 1QpHab produzierte somit als "Leser" des Bibeltextes durch den dialektischen Leseprozess zwischen Bibeltext und Pescher-Teil eine neue Sinnstruktur.

b) Doppelte Kontrolle der Leerstellen des Textes

Ein Text enthält Leerstellen, die unausweichlich sind. Sie wirken fortdauernd auf den Leseprozess ein. Die Leerstelle des Textes führt zu einer Vielzahl der Lesemöglichkeiten und damit auch zu einer Vielzahl impliziter Leser, die den Text unterschiedlich konkretisieren können. Der Realleser produziert dann eine neue Sinnstruktur des Textes, indem er durch seinen Leseprozess die Leerstellen füllt. Deswegen hat ein Text nicht nur einen einzigen und absoluten Sinn. Aber andererseits ist es auch nicht erlaubt, einen Text einfach willkürlich zu interpretieren bzw. zu verstehen, d.h. der Leser kann sich nicht beliebig weit vom Text entfernen. Die Leerstelle des Textes überlässt sich nämlich nicht gänzlich der Subjektivität des Lesers, sondern der Leser wird gleichzeitig von der Struktur des Textes kontrolliert. Der Realleser verlässt nicht die Struktur des Textes. Er spielt zwar eine sehr aktive Rolle, die Leerstelle zu füllen, gleichzeitig konkretisiert er aber rezeptionsästhetisch gesehen den Text in dem Rahmen, der durch die Leerstelle des Textes gegeben ist.

Wie können diese Einsichten auf 1QpHab angewandt werden? Hier ist es nötig zu beachten, dass die sog. "continuous pesharim" als ihre Gegenstände überwiegend die Prophetie und die Psalmen nahmen ([12]). Die Texte der Prophetie und der Psalmen sind meistens Verse mit poetischen Formen. Poetische Texte haben in der Regel mehr Leerstellen als die Prosa, und damit fordern sie die Leser stärker zur Konkretisierungsaktivität. Darüber hinaus macht das Verständnis von Prophetie den Text offen für weitere, aktualisierende Interpretation. In 1QpHab VII, 2 ist "die Vollendung der Zeit" (גמר הקץ), die Gott dem Propheten nicht kundgetan hatte, sozusagen eine Leerstelle. Der ganze 1QpHab bewegt sich um diese Leerstelle von der "Vollendung der Zeit", die im Bibeltext nicht enthüllt ist, die aber im Text angesprochen wird und die nun von Gott durch den Lehrer der Gerechtigkeit kundgetan wurde.

([12]) Die gefundenen "*continuous pesharim*" sind: 4QpIsa[a] (4Q161); 4QpIsa[b] (4Q162); 4QpIsa[c] (4Q163); 4QpIsa[d] (4Q164); 4QpIsa[e] (4Q165); 4QpHos[a] (4Q166); 4QpHos[b] (4Q167); 1QpMic (4Q14); 4QpNah (4Q169); 1QpHab; 1QpZeph (1Q15); 4QpZeph (4Q170); 1QpPs (1Q16); 4QpPs[a] (4Q171); 4QpPs[b] (4Q173).

Ein Beispiel für die größere Offenheit bzw. Leerstelle ist auch die Verwendung des Wortes "Chaldäer" (כשדים). Dieses hat in Hab 1,6 eine größere Leerstelle für die Interpretation als die Verwendung in den Königsbüchern ([13]). Das Wort "Chaldäer" (כשדים) in den Geschichtsbüchern weist auf das neubabylonische Heer, das dem Königreich Juda das Ende gebracht hatte. Aber in der poetischen Beschreibung der Prophetie des Buches Habakuk sind die Chaldäer zugleich "die grimmige und ungestüme Nation, die die Weiten der Erde durchzieht, um Wohnplätze in Besitz zu nehmen, die ihr nicht gehören" (Hab 1,6). Diese Beschreibung kommt von der Erfahrung mit den Babyloniern her, sie kann aber jetzt als Text nicht nur mit den Babyloniern, sondern auch mit anderen Völkern konkretisiert werden. Hier entstand durch den beschreibenden Zusatz eine Leerstelle, die in verschiedener Weise gefüllt werden kann. Der Verfasser des 1QpHab füllte diese Leerstelle unter Verwendung bzw. Beachtung von Alliteration und Reim mit dem ähnlich klingenden Wort "Kittäer" (כתיאים) (II, 12 etc.). Durch diese Konkretion ist die Brücke geschlagen zur historischen Situation der qumranischen Gemeinde und zu einer Zeit, in der eine andere "grimmige und ungestüme Nation" die Weiten der Erde durchzog und sie in Besitz nahm. Aus anderen Qumran-Texten, etwa aus 4QpNah ergibt sich, dass mit den Kittäern die Römer gemeint sind, die in der Zeit der Qumrangemeinde bzw. der Pescharim den östlichen Mittelmeerraum zu erobern begannen.

In 4QpNah 3-4 I 2-3 wird Nah 2,11 folgenderweise interpretiert:

> [2][…Seine Deutung bezieht sich auf De]metrios, den König von Jawan, der begehrte, nach Jerusalem zu kommen nach dem Rat derer, die nach glatten Dingen suchen, [3][…] die Könige Jawans von Antiochos bis zum Auftreten der Herrscher der Kittäer, ...

Hier bezeichnet Kittäer die Römer bzw. das römische Heer, das "schnell und stark im Kampf viele zu vernichten ist" (1QpHab II, 12-13) ([14]). Obwohl das Wort "Kittäer" (כתיאים) in Habakuk nicht vorkommt, kann der Begriff vom Leser des Habakuktextes wie eine Variante zu "Chaldäer" (כשדים) wahrgenommen werden. Die Leerstelle, die im Begriff "כשדים" durch die Beschreibung eine "grimmige und ungestüme Nation, die die Weiten der Erde durchzieht ..". entstanden ist, hat der Verfasser des 1QpHab also in

([13]) Vgl. 2 Kön 24,2; 25,5, 10.13.26.

([14]) Über die Kittäer, die in den Pesharim dargestellt werden, siehe: CHARLESWORTH, *Pesharim*, 109-112.

seiner Erfahrungswelt zu einer neuen Sinnstruktur konkretisiert. Die beiden Wörter schaffen sich ein praktisch identisches Image.

3. *Ein durch die Varianten konkretisierter Leseprozess in 1QpHab*

In 1QpHab kann man unterschiedliche Aspekte der Varianten erkennen. Wir konzentrieren uns hier auf einige der nach den oben genannten Regeln (s.o. 1.) ausgewählten Varianten der Bibelzitate, in denen der Leseprozess von 1QpHab erkannt werden kann.

a) Habakuk 1, 8 und 1QpHab III, 7

MT: – וּפָשׁוּ פָּרָשָׁיו וּפָרָשָׁיו מֵרָחוֹק יָבֹאוּ / יָעֻפוּ כְּנֶשֶׁר
1QpHab: – פשו ופרשו פרשו / מרחוק יעופו כנשר

Vor allem ist auffallend, dass im Bibelzitat des Pescher יבאו fehlt. Daher ist מרחוק in 1QpHab gegenüber MT an יעופו angeschlossen. Dagegen setzt sich der Satz des MT bis "יבאו" fort. Zudem ist die Ausdrucksweise וּפָשׁוּ פָּרָשָׁיו וּפָרָשָׁיו des MT in 1QpHab zwar ähnlich aber doch unterschiedlich formuliert: in 1QpHab ist die dringende Situation des Kontextes bekräftigt durch die Verknüpfung der zwei Verben (פשו ופרשו). Diese Verknüpfung der Verben in 1QpHab bezieht sich dann auf "ידושו"(sie zerdreschen)–in Zeile 10 ([15]). Dieser Gedanke ist folgendermaßen darzustellen:

Zitat	Pescher
פשו ופרשו פרשו →	III, 10: **ידושו** את הארץ בסוסיהם ובבהמתם
מרחוק יעופו כנשר →	III, 11: **וממרחק יבואו** מאיי המם לאכול את כול העמים **כנשר**

Hier ist auch interessant, dass das im Zitat verlorengegangene יבאו im Pescher Teil (III, 11) wieder auftaucht, d.h. man kann annehmen, dass das יבאו des biblischen Textes dem Verfasser des Pescher als ein Element seiner Textgrundlage bekannt war.

In II, 11.12 und in III 7.8 hatte der Verfasser die Chaldäer als die Kittäer identifiziert. Mit dieser Identifikation und mit dem Blick auf das römische Heer las der Verfasser den weiteren Bibeltext, der die "כשׂדים" angekündigt hatte. Ihm (bzw. seiner Gemeinschaft) waren aber die Kittäer existentiell bedrohlich. Deswegen schien der Bibeltext für den Verfasser die bedrohenden Kittäer, die "das Land mit [ihren] Rossen und mit ihren Tieren zerstampfen und von fern her kommen,

([15]) Elliger vermutete, dass die Verknüpfung der zwei Verben ידושו ergeben hatte; K. ELLIGER, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (BHT 15; Tübingen 1953) 135.

um alle Völker zu fressen wie ein Geier” zu unbestimmt darzustellen, so dass er die Beschreibung der Feinde intensivierte und ihr Herbeikommen aus der Ferne mit den Inseln konkretisierte. Zudem hat der Bibeltext, der aus Wörtern mit ähnlichen Konsonanten besteht (ופשו פרשיו ופרשיו), einen wortspielerischen Charakter. Dieser erweitert die Leerstelle und erweckt beim Verfasser seinerseits noch andere Wortspiele: Beim Leseprozess wurde ein Waw ausgelassen und das andere Waw umgestellt und ein Nomen wurde zu einem Verbum. Diese Variationen stellen ein konkretisierendes Lesen des Bibeltextes dar. Damit konnte der Verfasser die dringende Situation in seiner Auslegung gut aktualisieren.

b) Habakuk 1, 12 und 1QpHab V, 1

MT – לְהוֹכִיחַ
1QpHab – למוכיחו

Zunächst fällt in 1QpHab das “Waw” am Ende auf. Diese Variante wurde entweder als eine Dittographie ([16]) des folgenden Konsonanten erklärt, oder zu Jod im Sinn von “zu meinem Züchtiger” korrigiert ([17]). Aber, wie schon Brownlee bemerkte, ist das Waw eine Hinzufügung, die mit dem Pescher-Teil zusammenhängt ([18]). Der andere Unterschied sind die unterschiedlichen Präfixe, nämlich – הו in MT gegenüber – מו in 1QpHab. In der LXX wurde diese Stelle mit τοῦ ἐλεγχεῖν wiedergegeben, d.h. die LXX setzt offensichtlich dieselbe hebräische Textgrundlage wie MT voraus: Die LXX verwendet mit ἐλεγχεῖν das überwiegend bevorzugte Äquivalent für יכח im Hiphil ([19]), zudem spiegelt der Genitivartikel mit Infinitiv ohne Zweifel die Präposition ל mit Infinitiv in der Finalbedeutung wider. Die Partizipialform (mit מ) des Zitats im Pescher ist m.E. kein Abschreibfehler, sondern erklärt sich am besten als Anpassung an den parallelen Teil des Zitates:

([16]) L. Rost, “Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschrift: 12. Bemerkungen zum neuen Habakuktext”, *TLZ* 75 (1950) 479; Brownlee, *The Text of Habakkuk*, 25.

([17]) Y. Ratzaby, “Remarks concerning the Distinction between Waw and Yodh in the Habakkuk Scroll”, *JQR* 41 (1950) 157.

([18]) Brownlee, *The Text of Habakkuk*, 26: “The commentary, however, makes it clear that God’s people, the true Israel, is the chastizer of both Gentiles and apostate Jews. Since the pronominal suffix refers to the latter in the interpretation which here follows, it must be certainly be read as the 3rd person”.

([19]) Vgl. E. Hatch und H.A. Redpath (Hg.), *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the OT (including the Apocryphal Books* (Oxford 1897-1906; Grand Rapids, 1998[2]) 449.

(IV, 17) [יהוה] ([20])	A	[Jahwe!]
(V, 1) למשפח	B	zum Gericht
שמתו	C	hast du ihn bestimmt;
וצור	A’	Und Fels,
למוכיחו	B’	zu seinem Züchtiger
יסדתו	C’	hast du ihn bestellt.

Das *lemma* in V, 1 wendet das “Gericht” und die “Züchtigung” an. Im Bibeltext ist aber unklar, wer gerichtet und gezüchtigt wird. Das bleibt als eine hermeneutische Leerstelle offen. In den Zeilen 4-5 interpretierte der Verfasser des Pescher das “Gericht” des Bibeltextes als das “Gericht über alle Völker” und die “Züchtigung” als die Züchtigung, die “alle Frevler seines Volkes” erleiden, und zwar durch jene, “die seine Gebote gehalten haben”. In 1QpHab wurden beide Wörter, deren Adressaten in MT nicht konkret sind, durch die bloße Hinzufügung eines Pronominalsuffixes am Ende des *lemmas* konkretisiert.

c) Habakuk 1,13 und 1QpHab V, 8-9

לָ֤מָּה תַבִּיט בּֽוֹגְדִ֔ים תַּחֲרִ֕ישׁ בְּבַלַּ֥ע רָשָׁ֖ע צַדִּ֥יק מִמֶּֽנּוּ – MT

למה תביטו בוגדים ותחריש בבלע רשע צדיק ממנו – 1QpHab

Das erste Verb (תַּבִּיט) ist in MT Singular, dagegen in 1QpHab — durch die Hinzufügung von Waw — Plural. Zudem ist vor dem zweiten Verb (תַּחֲרִישׁ) in 1QpHab eine Kopula, Waw, hinzugefügt. Außerdem kongruiert in 1QpHab der Numerus der beiden Verben nicht. Man könnte die Variante des 1QpHab für einen Abschreibfehler halten. Wenn man aber den Pescher-Teil anschaut, wird es klar, dass sie kein Fehler des Abschreibers ist. Vom Sinn her gibt es nämlich einen großen Unterschied zwischen MT und 1QpHab: In MT ist Gott der Adressat der Frage, dagegen sind es in 1QpHab die “Verräter” (בוגדים).

Der Pescher bezieht die Verräter auf das “Haus Absalom ([21]) und ihre Ratsgenossen” (בית אבשלום ואנשי עצתם). Die Pluralform des ersten

([20]) Zwar sind die letzten drei Zeilen der vierten Kolumne vorloren gegangen, aufgrund des MT kann man aber trotzdem mit Sicherheit „Jahwe“ rekonstruieren.

([21]) Zum Haus Absalom gibt es zwei Meinungen. Die eine ist, dass es eine zeitgenössische Gruppe von “dem Lehrer der Gerechtigkeit” war. Die andere ist, dass es eine Bezeichnung für eine religiöse Gruppe war, die mit Pseudonym Absalom, der den König David verraten hatte, benannt wurde; Vgl. W.H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk* (MSBL 24; Missoula 1979) 92; D.N. Freedman, “The House of Absalom in the Habakkuk Scroll”, *BASOR* 114 (1949) 11-12.

Verbs ist somit als absichtliche Veränderung des 1QpHab zu erklären. Dasselbe gilt auch für den Wechsel im Numerus der beiden Verben: Das erste pluralische Verb im Zitat bezieht sich auf das pluralische Nomen “ihre Ratgenossen” (אנשי עצתם) im Pescher-Teil, und das zweite, singularische Verb bezieht sich auf das singularische Nomen “Haus Absalom”. Damit hat die Phrase eine chiastische Struktur, A–B // B’–A’, und die Kopula Waw vor dem zweiten Verb spielt eine sehr wichtige Rolle, um die beiden Sätze zu trennen.

Im Bibeltext ist nicht gesagt, wer die “Verräter”(בוגדים) sind. Der Verfasser des 1QpHab, der das “Haus Absalom und ihre Ratgenossen” als die zeitgenössischen “Verräter” im Kopf hatte, konkretisierte die unbestimmte Leerstelle des Bibeltextes, wobei er zweimal nur einen Konsonanten, Waw, hinzufügte.

d) Habakuk 1,17 und 1QpHab VI, 8

MT – חֶרְמוֹ
1QpHab – חרבו

Die beiden Texte unterscheiden sich im dritten Konsonanten. Diese Variante wurde einerseits für einen Abschreibfehler des Pescher gehalten, andererseits wurde sie mit dem Hinweis, dass an mehreren Stellen das Verb “ריק” und das Nomen “חרב”—zusammengestellt sind (22), als der ursprüngliche hebräische Text betrachtet. Allerdings spricht die häufigere Kombination von “ריק” mit “חרב” und die Seltenheit des Wortes “חרם” (Netz) dafür, dass MT als *lectio difficilior* ursprünglich ist. Das *lemma* im Pescher ist aber doch nicht nur ein Abschreibfehler, sondern wiederum aus dem Lesevorgang zu erklären.

Beim Pescher-Teil geht es um “die Kittäer, die viele mit dem Schwert vernichten” (הכתיאים אשר יאבדו רבים בחרב; VI, 10). Während sich im MT der Satz als eine rhetorische Frage des Propheten an Gott gerichtet ist, formuliert der Verfasser von 1QpHab den Satz im Indikativ. Die Vorstellung des Pescher-Teils wurde durch das Wort “חרב” anstatt “חרם” verstärkt. Das Vorkommen des Wortes “חרם” in VI, 2 bestätigt, dass dem Verfasser die Texttradition des MT bekannt war. Eigentlich ist die Wendung “Netz ausleeren” eine Metapher. Eine metaphorische Aussage hat mehr Leerstellen als eine wörtliche. In diesem Fall wurde die Leerstelle der Wendung “das Netz ausleeren” vom Verfasser, der die Kittäer vor Augen hatte, zu “חרב” konkretisiert.

(22) Ex 15,19; Lev 26,33; Esr 5,2; 12,14; 28,7; 30,11; Ps 35,3 usw.; Siehe, M.P. Horgan, *Pesharim.:* Qumran Interpretation of Biblical Books (CBQMS 8; Washington 1979) 36.

Darüber hinaus wurde diese Lesung vielleicht zusätzlich durch die geläufige Verbindung von “ריק” und “חרב” sowie durch die graphische Ähnlichkeit von מ und ב begünstigt.

e) Habakuk 2,5 und VIII,3

MT – הַיַּיִן
1QpHab – הון

Diese Variante ist eine Veränderung von “der Wein” (mit Artikel) ([23]) zu “Reichtum” (ohne Artikel). Im MT folgt ein Partizip “בוגד”, in 1QpHab dagegen ein Verb im Imperfekt “יבגוד”. In der LXX ist aber diese Phrase als “der Berauschte und Verächter” (ὁ κατοινωμένος καὶ καταφρονητὴς) übersetzt. Weil die Lesart des 1QpHab auch gut mit dem Kontext des MT zusammenpasst, übernehmen sie einige moderne Bibeln in ihrer Übersetzung ([24]).

Beim Pescher-Teil dieser Phrase handelt es sich um den “Frevelpriester” (הכהן הרשע). In den Zeilen 10-12 wird dargestellt, wie er um des Reichtums willen (siehe הון in Z. 11) die Wahrheit verriet ([25]). Diese Erfahrungswelt des Verfassers führte ihn m. E. dazu, dass er die nicht vokalisierten Konsonanten היין בוגד als הון יבגוד las. Die Variante stellt praktisch nur eine Buchstabenvertauschung dar, die zudem durch die Ununterscheidbarkeit von י und ו in dieser Handschrift ([26]) begünstigt ist.

f) Habakuk 2,5 und VIII,5

MT – וַיֶּאֱסֹף אֵלָיו כָּל־הַגּוֹיִם וַיִּקְבֹּץ אֵלָיו כָּל־הָעַמִּים
1QpHab – ויאספו אלו כול הגוים ויקבצו אלו כול העמים

Die beiden Sätze unterscheiden sich im Bezug auf den Numerus der Verben. Die Verben im MT sind Singular im Qal, jene in 1QpHab dagegen Plural im Niphal. Das Subjekt des Satzes im MT ist der Mann, der in V. 2a dargestellt wurde und der alle Nationen und alle Völker zu sich sammelt. Dieser Satz schließt an den vorhergehenden Satz an. In 1QpHab sind dagegen”alle Nationen” und “alle Völker” das Subjekt. Sie versammeln sich von sich aus zu ihm. Außerdem ist

([23]) Die Konsonanten, “היין”, wurde auch auf alternative Weise zu “*hawwan*” bzw. “*hayyan*” mit der Bedeutung von “unverschämt” vokalisiert; Siehe: BROWNLEE, *The Midrash Pesher of Habakkuk*, 132.

([24]) Z.B. Einheitsübersetzung (1980) (Deutsch), New Revised Standard Version (1989) (English), The New Jerusalem Bible (English) usw.

([25]) Zum Problem des Reichtums in der qumranischen Gemeinde siehe: 1QS V, 2; CD IV, 17. Vgl. LIM, *Pesharim*, 56.

([26]) Vgl. dazu s.o. Anm. 17.

der Satz des 1QpHab unabhängig vom vorhergehenden Satz und scheint sich eher auf den folgenden zu beziehen, wo das Verb ebenfalls im Plural steht (“ויומרו” [VIII, 7] gegenüber “ויאמר” [2,6b]). Der Leseprozess des Verfassers des 1QpHab wird unten in der Variante des V. 6 klar.

g) Habakuk 2,6 und VIII, 6

הֲלוֹא־אֵלֶּה כֻלָּם עָלָיו מָשָׁל יִשָּׂאוּ וּמְלִיצָה חִידוֹת לוֹ – MT
הלוא כולם משל עליו ישאו ומליצי חידות לו – 1QpHab

Von den Varianten der beiden Texte ist die Variante zwischen dem “Rätsel” (מליצה) des MT und dem “Spott” bzw. den “Interpreten” (מליצי) ([27]) des 1QpHab zu betrachten. Die Ausdrucksweise “מליצה חידות” des MT ist nicht einfach zu verstehen. Watson hielt diese Darstellung für ein *hendiadys* in Parallele zu “משל” ([28]). 1QpHab liest aber mit einer einfacheren Form gemäß dem Kontext. Hier muss man berücksichtigen, dass der Pescher-Teil vom Frevelpriester handelt. Wie man in den Zeilen 9f lesen kann, wurde er am Anfang “nach dem Namen der Wahrheit genannt”, aber später verriet er die Gebote Gottes und die Gemeinde um des Reichtums willen. Sein Verhalten wird von allen Nationen und allen Völkern wahrgenommen, und sie sammeln sich zu ihm (siehe oben zu VIII, 5). In diesem Kontext wurde das “Rätsel” (מליצה) vom Verfasser des 1QpHab zu “Spott” bzw. zu den “Interpreten” (מליצי) konkretisiert. Zwar ist das zugleich eine gegenüber dem MT einfachere Lesart, aber durch diese Lesart konnte der Verfasser des Pescher seine Vorstellung über den gottlosen Priester ausdrücken, nämlich dass dieser von allen (vgl. oben zu VIII,5) verspottet bzw. einfach erkannt werden kann. Dafür brauchte der Verfasser nur die Verwechselung eines Konsonanten.

h) Habakuk 2,15 und XI, 2-3

עַל־מְעוֹרֵיהֶם – MT
על־מועדיהם – 1QpHab

Der MT und der Text des 1QpHab unterscheiden sich durch Vertauschung von ו und ע sowie durch Verwechslung von ד und ר. Während MT “ihre Blöße” erwähnt, liest 1QpHab “ihre Feste”. Ist dieser Unterschied bloß textkritisch zu betrachten? Die LXX gibt

([27]) Die Partizipialform “מליצי” kann von “I ליץ” (spotten) oder von “II ליץ” (nur Hif. Pt.: Dolmetscher, Gesandter) abgeleitet werden.

([28]) W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*. A Guide to its Techniques (Sheffield 1995) 325.

dieses Wort mit σπήλαια (<σπήλαιον; “Höhle”) wieder. Diese Wiedergabe steht in der LXX außer an unserer Stelle fast immer sinngemäß für מְעָרָה (29). Vermutlich vewechselte die LXX an unserer Stelle מָעוֹר und מְעָרָה, d.h. offensichtlich entsprach ihre Vorlage dem MT (auch die Tradition von Symmachos nach Hieronymus (ut videret ignominias eorum) spiegelt MT wider). Somit geht offensichtlich die Variante des Pescher nicht auf eine von MT abweichende Vorlage zurück, sondern ist eine Neuerung des Pescher.

In den Zeilen 6-8 des 1QpHab zeigt sich aber, wie dieses lemma durch den Pescher-Teil beeinflusst ist. Am “Ende des Festes der Ruhe des Versöhnungstages (ובקץ מועד מנוחת יום הכפורים)” kam der Frevelpriester zum Lehrer der Gerechtigkeit und zur Gemeinde, “um sie zu verschlingen und um sie zu Fall zu bringen”. Der Verfasser des 1QpHab las den Text, “ihre Blöße”, in dieser seiner Erfahrungswelt. Durch die Metapher von der betrunkenen Blöße forderte der MT-Text vom Verfasser des Pescher einen Akt der Interpretation. Er konkretisierte die Leerstelle zum Fest (מועד) der Ruhe, dem Versöhnungstag (יום הכפורים), der durch das Verbrechen des gottlosen Priesters wie eine betrunkene Blöße verwirrt und verunreinigt wurde.

*
* *

Aus den oben genannten Beispielen kann man erkennen, dass die Bibelzitate (*lemmata*) in 1QpHab teilweise absichtlich verändert wurden. Dieser Prozess der Veränderung zeigt sich durch den Vergleich zwischen den *lemmata* und den Pescher-Teilen. Die Auslegungsmethode ist durch die midraschische Tradition beeinflusst (30). Aber der Verfasser des Pescher befolgte diese Tradition nicht unbesonnen. Indem er für seine Auslegung den in der apokalyptischen Literatur, wie etwa im Danielbuch, vorkommenden

(29) Siehe dazu, HATCH – REDPATH, *Concordance*, 1284.

(30) Brownlee hielt die Pesharim für “Midrash-Pesher”, was er mit 4QFlor 174 i 14 begründete, wo die Psalmen 1 und 2 interpretiert werden: “מ[ד]רש מאשרי [ה]איש לוא בעצת רעשים פשר הדב[ר על] סרי מדרך...”; Er hielt den Terminus „Midrash“ für das qumranische Wort für Exegese, und den Terminus „Pesher“ für die Bezeichnung der Interpretation eines einzelnen Textes. Siehe: BROWNLEE, *The Midrash Pesher of Habakkuk*, 25. Zum Genre der Pesharim, siehe: G.J. BROOKE, “Qumran Pesher: Towards the Redefinition of a Genre”, *RevQ* 10 (1981) 485-491; auch LIM, *Pesharim*, 44-53. M.E. bezeichnen Midrasch und Pescher in Qumran zwar ähnliche, aber doch zu unterscheidende literarische Gattungen.

Begriff “Pescher” gebrauchte, wandte er die midraschische Tradition auf neue Weise an. Dabei befolgte er aber die Tradition der apokalyptischen Literatur nicht unreflektiert und auch nicht unverändert. Er führte sein eigenes Lesen des biblischen Textes und seine Pescher-Auslegung in einer gegenüber den vorhandenen literarischen Formen neuen Weise durch. Geprägt von seiner eschatologischen Perspektive las er den Habakuktext so, dass er ihn mit seiner Erfahrungswelt aktualisierte und identifizierte. Diese seine Erfahrungswelt war bestimmt vom Konflikt zwischen dem Lehrer der Gerechtigkeit und seinen Gegnern, vom gottlosen Priester und dem falschen Propheten, und von dem fürchterlichen Feind, den Kittäern bzw. Römern.

Diese Erfahrungswelt und seine eschatologisch-apokalyptischen Voraussetzungen führten den Verfasser von 1QpHab zu einem intensiven Leseprozess, der sich nicht nur in den Pescher-Teilen, sondern auch in den hier untersuchten Varianten der *lemmata*, d.h. in den jeweils zitierten Passagen des Habakuktextes, niederschlug.

Zwar gibt es, wie eingangs dargelegt, auch andere Ursachen für Textveränderungen bzw. für Diskrepanzen des in 1QpHab zitierten Bibeltextes gegenüber dem masoretischen Text, aber die hier untersuchten Varianten erklären sich am besten als Einfluss der Erfahrungswelt des Verfassers und als Sinnkonstituierung des gelesenen Textes.

Dietrich-Bonhoeffer-Weg 22
42285 Wuppertal, Germany

Jong-Hoon Kim

SUMMARY

In this essay the character of the citations (*lemmata*) of 1QpHab is discussed. Compared with the MT, there are 135 (resp. 153) variants in the citations of 1QpHab. Even if the majority of them can be regarded and explained text-critically, there is however a number of variants (probably about 25 to 30 %) that can and should be explained in the light of the intention of the author of the pesher. This means that those variants are not the result of textual corruption, scribal errors or simple misreadings, but that they are — as all the quotations of the Habakuk-texts — an integral part of the pesher and that those variants are shaped by the world and by the intention of the author. To understand this process, the theory and the categories of reception aesthetics, especially its understanding of the “reading process”, prove quite useful. To demonstrate this understanding, several cases are singled out and discussed.

ANIMADVERSIONES

Johannine Soteriology and Aristotelian Philosophy A Hermeneutical Suggestion on Reading John 3,16 and 1 John 4,9

The objective of this short study is a modest one: to propose a hermeneutical reading of Johannine soteriology based on John 3,16 and 1 John 4,9. I am proposing a possible answer to the question in what sense Jesus was 'the cause' (1) of salvation by examining the two Johannine verses from the particular philosophical standpoint of the Aristotelian categorization of the various causes. The aim is to offer a precise reading of Johannine soteriology with respect to (1) a definition of what constitutes the cause of salvation and (2) the important distinction between the means (understood as the four conjoint Aristotelian causes) and the mode (understood as faith) of salvation. This distinction between the means and mode of salvation is significant in that it allows us to position the place of Jesus as a cause of salvation very precisely within the means of salvation.

I will briefly outline Aristotle's distinction of causes, discuss Philo's exemplary use of the Aristotelian distinction of causes in his interpretation of the biblical account of creation, examine the two passages, John 3,16 and 1 John 4,9, and, finally, discuss how the categorization of causes sheds light on our understanding of Johannine soteriology with respect to the distinction between the means and mode of salvation.

1. *The Distinction of Causes in Aristotle*

The most famous of ancient philosophical discussions of the notion of cause (2) is the one of Aristotle. The Stagirite proposed that the notion of a 'cause' is a complex nexus of interrelated causes, each of which bears equally on the phenomenon that is called in its singularity a cause. Aristotle explicitly spoke of cause as a 'fourfold' phenomenon (983a) (3) and of 'several causes

(1) The question is raised in Heb 5,9 where it says that Jesus 'became (the) cause of eternal salvation for all who obeyed him (ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου)'.

(2) It exceeds the scope of this essay to discuss the complex doxographic history of the development of cause(s) among the Greeks. For a review of the notion of cause as expressed by 'prepositional metaphysics' and the blending of prepositional phrases with specific causes in Greek thought, see G.E. STERLING, "Prepositional Metaphysics in Jewish Wisdom Speculation and Early Christian Liturgical Texts", *Studia Philonica Annual* 9 (1997) 219-238. Sterling provides an excellent discussion of Platonic, Peripatetic and Stoic positions on the notion of cause.

(3) For the Greek text, German translation and commentary, see M. BALTES, *Die philosophische Lehre des Platonismus*. Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung (Stuttgart 1996) IV, 128-129, 407-408.

of the same thing' (195a). Specifically, Aristotle proposed that there are four distinct causes (194b). These causes are classified and typically known to us by their scholastic names as *causa formalis, causa materialis, causa efficiens* and *causa finalis*. In the Aristotelian categorization, the formal cause is that which is archetypical, that which indicates the essence or genus of the cause; in other words, the most basic or primary aspect of a cause or nexus of causes. The material cause is that out of which or with which (the actual material) something is caused; in Aristotle's words, the bronze of the statue or the silver of a bowl. The efficient cause is described by Aristotle as the primary source for change, for example, the role of a parent in rearing a child. Lastly, the final cause is that 'for the sake of which' something is ultimately done, as for example, walking is done for health.

2. *The Distinction of Causes in Philo of Alexandria*

Philo of Alexandria is crucial in our attempt to demonstrate that the distinction of causes was actually employed in the context of Jewish biblical exegesis. The Alexandrian employed a distinction of four causes in his explanation of the origin of creation (4). There is not enough evidence to suggest that Philo takes this distinction directly from Aristotle; more likely, he employed a distinction of causes that was part of the Middle-Platonic and Stoic doxographic traditions both of which had already adapted the Aristotelian categorization of causes for their own philosophic interests (5). For our purposes, the question of the precise origin of the idea is not as important as the fact that Philo did employ such a distinction in his explanation of the origin of creation. In the passage *De Cherubim* 125 (6), Philo explains the four causes of creation on the basis of a word play with four Greek prepositions:

> For to bring anything into being needs all these [causes] conjointly, the 'by which' (τὸ ὑφ' οὗ), the 'from which' (τὸ ἐξ οὗ), the 'through which' (τὸ ὑφ' οὗ), the 'for which' (τὸ δι' οὗ), and the first of these is the cause (αἴτιον), the second the material (ὕλη), the third the tool or instrument (ἐργαλεῖον) (7), and the fourth the end or object (αἰτία) (8).

(4) The following is based on my *Divine Providence in Philo of Alexandria* (TSAJ 77; Tübingen 1999) 109-110.

(5) Aristotle himself does not make a formal association between his understanding of causes and the prepositional schema as it was developed in later philosophic discussions. His fourfold categorization of the causes was taken up and modified by Platonic and Stoic traditions. Seneca knows of five and Basil of Alexandria knows of six causes.

(6) The Greek text and a German translation are printed in BALTES, *Die philosophische Lehre des Platonismus*, IV, 130-131; for a commentary, see IV, 409-413. The following text is that of the Loeb Classical Library.

(7) Philo's usual term for instrument is ὄργανον.

(8) Philo discusses the notion of causes in two more texts. In *Quaestiones et Solutiones in Genesim* 1,58, he provides an allegorical exegesis of Gen 4,1, the verse in which Eve exclaims after she gave birth to Cain: "I have acquired a man through God". Philo now gives the following interpretation. He explains that: "a distinction is made between 'by someone' or 'from someone' and 'through something' or 'from something', that is, from matter. 'Through someone' means through a cause, and 'through something'" means through an instrument. But the father and creator of the universe is not an instrument but a cause". In the second text, *De Providentia* 1,23, Philo once more speaks of the four causes

Philo then explicates this classification more precisely: the cause is God, the material are the four elements (τὰ τέσσαρα στοιχεῖα), the instrument is the λόγος of God (ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ) (9), and the final cause is the goodness of the creator (ἀγαθότης τοῦ δημιουργοῦ) (10).

As Philo's exegesis indicates, rather than postulating one single cause — for example the general term 'God' — he made intelligible a more precise explanation of the origin of creation by recourse to Greek philosophy. Philo is important, therefore, in that his manner of interpreting the biblical narrative of creation in terms of the four causes corresponds conceptually, as we shall see, to our reading of Johannine soteriology. In short, Philo is a prominent witness to the fact that in the Hellenistic period biblical texts were interpreted in a sophisticated philosophical manner that attempted to do justice to both the biblical message and philosophical insights.

3. *John 3,16*

As we noted, Philo's interpretation of creation deliberately seeks to correlate the biblical narrative with the insights of Greek philosophy. The same hermeneutical awareness cannot be claimed for the author of the Johannine corpus. To be sure, our author did not work with the prepositional scheme in the way Philo did, nor did he give any hint that he is working explicitly with the distinction of causes as a deliberate exegetical or theological device. There is, however, sufficient evidence in our two texts to make transparent our argument that the distinction of causes is implicit in the evangelist's understanding of soteriology (11).

The four elements in this verse that correspond to the four Aristotelian causes are (1) God (ὁ θεός), (2) his act of loving (ἠγάπησεν), (3) the giving (ἔδωκεν), and (4) the Son (τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ). In John 3,16, then, we find in a nutshell an implied reference to the Aristotelian distinction of the various causes. Concretely, God corresponds to the formal cause in that the prime impetus for salvation, hence the essence of the cause is God. The act

---

of creation, but introduces a new element when he characterizes the final cause here in the sense of the model (παράδειγμα). The list of the four causes is identical to the one narrated by Basil of Caesarea and is most likely of Platonic origin. A combination of the three Philonic texts thus yields a total of five causes. These are: τὸ ὑφ' οὗ = αἴτιον = θεός; τὸ ἐξ οὗ = ἡ ὕλη; τὸ δι' οὗ = τὸ ἐργαλεῖον = ὁ θεοῦ λόγος; τὸ πρὸς ὅ = τὸ παράδειγμα; τὸ δι' ὅ = τὸ οὗ ἕνεκα = ἡ αἰτία.

(9) See the discussion on the λόγος as instrument of creation in H.-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums* (Berlin 1966) 269-272. Note also T.H. Tobin, *The Creation of Man*. Philo and the History of Interpretation (The *CBQ* Monograph Series 14; Washington 1983) 66-71 and G.D. Farandos, *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandrien* (Amsterdam 1976) 267-271.

(10) Cf. *Cher*. 127. For a discussion of the scheme, see D. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Philosophia Antiqua 44; Leiden 1986) 173. The origin of this prepositional scheme is uncertain, although it probably originated with the Peripatetics (formal, material, efficient, final cause), and was later modified by the Platonist and Stoic traditions; cf. the discussions in Tobin, *The Creation of Man*, 66-68 and H. Dörrie, "Präpositionen und Metaphysik: Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen", idem, *Platonica Minora* (Munich 1976) 124-136.

(11) For philological annotations of the verse, see R.E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*. Introduction and Commentary (AB 29A; New York 1966) 133-134.

of God's love (ἠγάπησεν) corresponds to the final cause since divine love is the ultimate reason for the sake of which God acted (12). God's only Son corresponds to the material cause as it is the Son's incarnate life that became the 'material' on the cross for the ultimate defeat of the power of death (13). The efficient cause may be identified with the verb 'gave', in that the giving of God's Son in love is necessarily God's free giving to the sinful world (14). And even though the verse does not explicitly denote the dynamic source of change, namely the efficient cause, we may infer that it is God's giving by 'grace' (15). If so, here we find all four Aristotelian causes veiled in one short verse!

4. *1 John 4,9*

A second Johannine text, 1 John 4,9, reveals very close conceptual parallels with John 3,16. Here we can identify the same formal elements and linguistic parallels as in John 3,16. The four elements that correspond to the four causes are as follows: (1) God (ὁ θεός), (2) divine love (ἡ ἀγάπη), (3) the act of sending (ἀπέσταλκεν), and (4) the only Son (τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ). The correspondence between these four aspects of 1 John 4,9 and the four categories of Aristotelian causes is as follows: The formal cause is God. The final cause is expressed more precisely in this verse than in John 3,16 as the love of God (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ) (16). The material cause is as in

(12) Cf. Rom 5,5.8.

(13) Admittedly, if we follow Aristotle and Philo's classification of the causes, it is apparent that in the following verse, John 3,17, the Son functions formally as the instrumental cause. Given the prepositional scheme, the expression ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ identifies the Son as instrumental rather than material cause. The difficulty arises from the fact that the author of the Fourth Gospel does not explicitly employ the model of causality in a technical sense as Philo. Nonetheless, our point is not to demonstrate the author's philosophical mastery of the technical use of prepositions, but to show that his soteriology implies a distinction of causes, however veiled this distinction may be.

(14) The precise meaning of the word κόσμος in this verse becomes apparent when understood within the immediate theological context and the Johannine usage as a whole. Since in this context the theme is divine love for the cosmos, it is presupposed that the cosmos must be in need of love. Hence, my reading of the term κόσμος is that it stands for sinful humanity as a whole. It may include an eschatological cosmic rejuvenation similar to Paul's view (cf. Rom 8), but this question must be left open. The reference to κόσμος as the totality of sinful humanity is important in another aspect. The word denotes all of humanity and not the sum of its individual members. John does not say 'all the people of the cosmos', but simply 'the cosmos'. If the need for divine love is for the cosmos, then we may assume that the issue is such that it affects all aspects of the cosmos, all of life. In that sense, the word κόσμος is a distinct reference to the ubiquitous nature of sin. The term κόσμος includes the physical universe and all of humanity. Given the larger context, it is evident that John concentrates on the latter aspect, namely sinful humanity.

(15) John 1,17 says ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. This is the only reference in the gospel of John where grace and the act of Jesus are brought into relation. This correlation is far more explicit in the Pauline corpus. Cf. Rom 3,34; 5,15; 15,15; 1 Cor 15,57.

(16) Syntactically, the phrase ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν is distinct from the main clause ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον. There is a dynamic correlation between the two in that the first phrase provides the formal reason (the love of God) for the content of the main clause (God sent his Son). In other words, the first phrase is the final cause and the main clause represents the formal, material and efficient causes.

John 3,16, τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ and the efficient cause is once more represented as a description, in verb form, of the divine initiative, namely the act of sending (ἀπέσταλκεν). Arguably, here as well as in John 3,16 (there the verb is ἔδωκεν), the efficient cause is most difficult to identify. The verbs ἔδωκεν and ἀπέσταλκεν must be understood as God's giving or sending by virtue of his dynamic grace. In other words, it is only by the initiative of God's grace, described with various verbs, that salvation can be effectuated.

5. *The Means of Salvation*

The above brief exegesis of John 3,16 and 1 John 4,9 provides a possible hermeneutical lens with respect to the question of the cause of salvation. As I have suggested, the key to that question lies in the fact that there is not merely one term or one notion that constitutes a cause; salvation is not constituted by something that can be made effective and hence linguistically described, as it were, by one cause or with one term. As we noted above in Philo's interpretation of the biblical account of creation, the cause of creation is not either God or divine goodness or the Logos or the elements, but as Philo himself makes abundantly clear, the one cause of creation must be understood as four causes conjointly. In other words, for Philo there is only one cause of creation, a cause, nonetheless, that is constituted by the four Aristotelian causes. For our purposes of clarifying Johannine soteriology, we shall similarly characterize the one cause as the means of salvation. The means of salvation is thus the totality of causes understood as the formal, material, efficient and final causes, notwithstanding the fact that the author of the Johannine literature does not employ the prepositional scheme in a technical sense. It is crucial to recognize, however, that the author – like Philo – uses language that necessarily relies on a distinction of causes. For our author, the singular "means" is thus the nexus of the four Aristotelian causes, namely: God's (formal cause) giving/sending (efficient cause) of the Son (material cause) because of his love (final cause). Hence, as in Philo's explanation of the cause of creation, so likewise is the cause of salvation in John not either God or love or the giving of the Son, but all of these conjointly constitute one single cause. This single cause may also be called the means of salvation.

In this scheme, we are now able to give a precise answer to the question of how Jesus may be understood as a cause for salvation. In short, Jesus is the material cause of salvation, that is to say, the cause "from which" in the most concrete way (namely in the life, death and resurrection) the purpose of the overall cause of salvation was achieved. In other words, Jesus is one of the four causes that together constitute the one cause or means of salvation. The question that we still need to discuss is the precise meaning of the mode of salvation.

6. *The Mode of Salvation*

In order to give the distinction between the means and mode of salvation greater precision, let us briefly discuss the mode of salvation. In short, the mode of salvation is faith. That the cause of salvation is distinct from the mode of salvation is evident from the second part of our two Johannine

verses. Both John 3,16 and 1 John 4,9 end with a subjunctive ἵνα-purpose clause (ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον and ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ respectively). These two clauses are virtually synonymous with regard to the purpose expressed by them, namely that the person who believes in God's salvific act (the means of salvation) has life, specifically eternal life. The two statements πᾶς ὁ πιστεύων ... ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον ([17]) and ἵνα ζήσωμεν ([18]) are parallel, as even a cursory comparison with John 11,25-26 suggests. In other words, the concept of 'mode' is the manner in which salvation is appropriated by a person. The means of salvation, as we saw, is God's own initiative to make possible the salvation of the sinner by an act of grace in Jesus the Christ. The reality and actuality of salvation as 'caused' by God for every person is thus the objective deed and reality of salvation offered by God. God's deed of salvation is not, however, merely an act of divine grace that automatically cancels a person's sin. In Johannine soteriology, God's salvation in Jesus the Christ must be appropriated or accepted or made efficacious as God's salvific act in the mode of faith. Faith in Jesus Christ is thus a person's appropriation ([19]) and participation in the salvation made possible by God in Christ.

We must still further clarify why 'faith' is a mode and not part of the means of salvation? Why is faith not one of the causes of the means? How is the mode of faith distinct form the four causes of the means of salvation? The answer, in short, is that the four causes are unified and have their locus in God's being and gracious initiative whereas faith has its locus in a person and not in God. In other words, the four causes that are conjointly the one means of salvation have their origin and inner coherence in God, while faith is not as such God's initiative but a human response to that divine initiative. As a human response to the means of salvation, faith is necessarily outside of God and not a cause in the same manner as the causes that we identified as the means of salvation.

*
* *

In sum, then, in the two Johannine verses, John 3,16 and 1 John 4,9, we have evidence that the question of what causes salvation, and more specifically, in what sense we can speak of Jesus as being a cause of salvation, hinges on the decisive distinction between the means and mode of salvation and, in turn, on the further distinction of four causes within the means itself. As mentioned before, I am not suggesting that the author of the Fourth Gospel deliberately adopted Aristotelian philosophy or language to express his understanding of soteriology. I am contending, however, that these verses can be read in such a nuanced manner since the distinction between the means and

([17]) Cf. also John 3,15.36; 5,24; 6,40.47; 20,31; 1 John 5,13.

([18]) Cf. also John 6,51, 58; 11,25-26; Rev 1,18.

([19]) It is noteworthy that of all 248 occurrences of the verb πιστεύω in the New Testament, the Gospel of John has a proportionately high frequency (98 times). Conversely, of the 243 New Testament occurrences of the noun πίστις there is none is the gospel. For the evangelist, the emphasis lies thus evidently on the act of believing rather then the possession of faith.

mode operates as an implicit assumption in Johannine soteriology ([20]). In this sense, what I am suggesting is that here we have a certain hermeneutic that is predicated on the implied distinction of causes. The significance of such a hermeneutical reading lies in the advantage of having a clear understanding, on the one hand, of what precisely causes salvation, and on the other hand, how that salvation may be appropriated by a person in faith. And that question is crucial because it is one of the most important questions of the New Testament and the Christian faith.

St. Paul's College
University of Waterloo
Westmount Rd. N.
Waterloo, Ontario N2L 3G5; Canada

Peter FRICK

SUMMARY

The aim of this short study is to propose a hermeneutical reading of Johannine soteriology based on John 3,16 and 1 John 4,9 in order to clarify in what sense Jesus was 'the cause' salvation. I will employ the Aristotelian categorization of the various causes as used by Philo in his explanation of the creation of the cosmos and apply his scheme to the Johannine texts. The result is (1) a specific definition of what constitutes the cause of salvation and (2) the important distinction between the means (understood as the four conjoint Aristotelian causes) and the mode (understood as faith) of salvation.

([20]) Here I have attempted to demonstrate that the distinction between the means and mode of salvation is implicit in Johannine theology. It is less complicated to demonstrate that the same distinction is implicit in Pauline soteriology, as I plan to argue in a forthcoming study.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Giovanni DEIANA, *Levitico*. Nuova versione, introduzione e commento (I Libri Biblici, Primo Testamento 3). Milano. Paoline, 2005, 364 p. 15,5 × 23,5. €27

L'exégèse européenne est en train de redécouvrir les livres du Lévitique et des Nombres depuis quelques années, ainsi qu'en témoignent plusieurs publications récentes. Dans ce contexte, on ne peut que se réjouir de la publication d'un nouveau commentaire sur le Lévitique. L'auteur, le professeur G. Deiana, est bien connu pour ses différents travaux sur le Lévitique et sa réception dans la tradition juive (voir en particulier son ouvrage *Il giorno dell'espiazione. Il* kippur *nella tradizione biblica* [RivBS 30; Bologna 1994]), et il est certainement l'un des meilleurs spécialistes italiens de ce livre. Son commentaire se divise en trois parties de longueur inégale. Une première section (13-36) sert d'introduction générale au Lévitique, et s'efforce notamment de définir son profil à la fois historique et littéraire (*profilo storico-letterario*). La seconde section (37-295) contient le commentaire à proprement parler. Enfin, une troisième et dernière section (297-315) traite du «message théologique» du Lévitique; y sont discutés plus particulièrement les grands thèmes théologiques du livre (les sacrifices, le pur et l'impur, la conception de la sainteté, etc.), la place du Lévitique dans le canon, ainsi qu'un bref mais néanmoins instructif survol de l'histoire de l'interprétation de ce livre dans les traditions chrétienne et juive de l'Antiquité. A cela s'ajoutent encore un «lexique biblique et théologique» (*lessico biblico-teologico*, 316-325), présentant certains des principaux termes du Lévitique (*espiazione*, *kapporet*, *santità*, etc.), une «bibliographie raisonnée» (326-330), offrant au lecteur une première orientation dans la littérature secondaire et la discussion exégétique récentes pour chacun des principaux aspects du livre (contexte historique, texte du Lévitique, commentaires, sacrifices, pur/impur et «code de sainteté»), et enfin une bibliographie générale (331-344). Le volume est complété par différents indices (auteurs, termes, références bibliques et extra-bibliques).

L'introduction au commentaire est bien construite, et offre une présentation utile et instructive des principaux aspects du Lévitique: histoire de la transmission du texte, style et structure du livre, rapport du soi-disant «code de sainteté» (Lv 17–26) aux chapitres qui précèdent, auteur, date de composition et contexte historique, place du Lévitique dans le Pentateuque/la Torah, et enfin, «actualité» de ce livre. Parmi ces points, on relèvera notamment la discussion sur les différents témoins textuels, d'autant que cet

aspect est trop souvent négligé dans les exégèses du Lévitique. Les considérations sur le style et la forme sont également pertinentes, mais la structure proposée est peu convaincante (cf. 19-21). Pour l'essentiel, Deiana adopte la division traditionnelle du Lévitique en deux grandes collections (Lv 1–16 et 17–26 [27]). De manière classique, les ch. 1–16 sont encore divisés entre Lv 1–7; 8–10; 11–15 et 16, et Deiana rappelle également la distinction — elle aussi traditionnelle — entre parties «prescriptives» et «narratives» (principalement Lv 8–10). Pour Lv 17–27, il semble avoir de la peine à identifier de grandes divisions ou des unités cohérentes au sein de cette collection, et se contente de distinguer chapitre par chapitre, en regroupant toutefois Lv 18–20 et 21–22. L'ensemble de cette analyse ne tient pas compte de la discussion récente sur le sujet, et demeure très en-deçà de cette dernière. Si la structure du Lévitique dans sa forme «finale» ou canonique ne fait pas encore l'objet d'un consensus à proprement parler, les nombreuses études publiées sur ce sujet depuis quinze à vingt ans ont en tout cas radicalement renouvelé notre perception de cette problématique, en particulier en ce qui concerne l'importance des critères formels (voir p. ex. E. Zenger, «Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive», *Levitikus als Buch* [éds. H.-J. Fabry – H.-W. Jüngling] [BBB 119; Berlin *et al.* 1999] 47-83) et, surtout, la nécessité d'analyser l'*ensemble* du livre (et non seulement les ch. 8–10) comme une grande narration, elle-même insérée dans le récit général du Pentateuque (voir p. ex. A. Ruwe, «The Structure of the Book of Leviticus in the Narrative Outline of the Priestly Sinai Story (Exod 19:1-Num 10:10*)», *The Book of Leviticus. Composition and Reception* [éds. R. Rendtorff – R.A. Kugler] [VTS 93; Leiden – Boston 2003] 55-78).

Un constat similaire vaut pour l'ensemble de la problématique de la formation du Lévitique et de son contexte historique (21-35). Certes, le débat actuel sur l'histoire de la composition du Lévitique et sa place dans la formation du Pentateuque est indéniablement complexe, en particulier en ce qui concerne le cas du «code de sainteté», et Deiana a par ailleurs parfaitement raison de souligner que la datation des textes sur la base de critères purement internes est une tâche difficile, sinon impossible (voir p. ex. 24). En outre, les instructions du Lévitique présentent un cas de figure particulier puisque la plupart des rituels décrits sont vraisemblablement antérieurs à l'époque de leur rédaction et, sauf exception occasionnelle, ne contiennent pas nécessairement d'éléments permettant de les situer à une époque précise de l'histoire de l'Israël ancien. En ce sens, on ne pourra que se ranger à l'hypothèse générale émise par Deiana: la rédaction finale du Lévitique est un processus vraisemblablement très récent (Deiana la situe apparemment vers le IIIe siècle av. n. è.), mais qui inclut de nombreuses traditions plus anciennes. Cela étant posé, on peut regretter que Deiana renonce à situer le Lévitique par rapport à la source «P» dans le Pentateuque, en particulier dans les livres de la Genèse et de l'Exode. La distinction entre récit sacerdotal (P) et non sacerdotal en Gn–Ex représente l'un des derniers consensus de la recherche exégétique, tout comme (du moins en Europe) la datation de P à la fin de l'époque néo-babalyonienne ou au début de l'époque perse. La proximité des textes du Lévitique avec P est un *locus classicus* de l'exégèse du Pentateuque au moins depuis A. Kuenen et J. Wellhausen, et elle

est d'ailleurs soulignée par les parallèles explicites entre certains textes du Lévitique et le récit P qui précède (voir p. ex. Lv 8 et Ex 29!). A partir de là, l'exégète dispose d'un contexte à la fois littéraire (la version P du récit des origines d'Israël en Gn–Ex*) et historique (premier retour d'exil) sur la base duquel il devient possible de mieux comprendre le texte du Lévitique dans une perspective historique — au moins pour ce qui est de la *rédaction* de ce livre, sinon pour l'histoire des traditions qu'il contient. Même si ce n'est pas nécessairement la tâche d'un commentaire comme celui-ci d'élaborer un nouveau modèle pour la formation du Lévitique, l'absence de véritable consensus dans la recherche actuelle sur le Pentateuque (bien que des tendances se laissent assez aisément identifier) et la grande diversité des opinions ne justifient pas pour autant d'abandonner jusqu'aux théories exégétiques les plus élémentaires.

Dans le même sens, on peut également regretter que Deiana ne tienne pas mieux compte du débat récent sur la composition du code de sainteté et son rapport à P. Les principales études sur le sujet sont soit ignorées (ainsi p. ex. la monographie importante d'I. Knohl, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School* [Minneapolis 1995]), ou juste mentionnées en passant (ainsi notamment E. Otto, K. Grünwaldt et A. Ruwe), essentiellement pour souligner l'absence de consensus (ainsi 19-24, voir encore de même 330, où l'auteur parle de la «*confusione che esiste sulla formazione di questa parte del Levitico*»). Or si ce constat est vrai à bien des égards, notamment en ce qui concerne la question de la relation de Lv 17–26 (27) à Lv 1–16, ces études présentent également de nombreux points de convergence qu'il aurait été pertinent de relever. En particulier, la tendance actuelle est de souligner la cohérence littéraire du code de sainteté, dans lequel presque tous les auteurs récents voient une composition littéraire homogène et sophistiquée plutôt qu'une collection de traditions légales d'époques diverses. Cet aspect fait singulièrement défaut dans l'analyse par Deiana de Lv 17–26, et il reste de fait très influencé par la conception classique de la nature fragmentaire de ces chapitres. Dans son introduction (21-24), il observe ainsi: «*(…) si deve riconoscere che il processo di fusione letteraria è stato condotto in modo maldestro, tanto che l'attuale testo risulta frammentario e disordinato*» (23). Dans son commentaire sur ces chapitres (186-288), même s'il traite en principe chacune des sections qu'il identifie en Lv 17–26 comme une unité littéraire (Lv 17; 18–20; 21–22; 23; 24; 25; 26), il ne cherche pas véritablement à comprendre les liens rédactionnels qui unissent ces sections et qui manifestent l'existence d'un projet littéraire et théologique général derrière la composition des ch. 17–26, contrairement aux auteurs récents (voir par exemple la séquence formée en Lv 17–22 par les parénèses de 19,2.37; 20,7-8.22-26 et 22,31-33, ou encore l'encadrement de ces chapitres par deux lois sur le culte et la sacrifice débutant de la même manière en Lv 17 et 22,17-30). Plusieurs autres aspects de la recherche récente sur le code de sainteté pourraient être évoqués, tels que la question des nombreux parallèles avec les autres grandes collections de lois en Ex 20–23 et Dt 12–26, dont plusieurs instructions sont relues et combinées avec des prescriptions plus typiquement sacerdotales en Lv 17–26 (voir notamment E. Otto). Là encore, Deiana discute les parallèles les plus évidents (par exemple, le rapport à Dt 12 dans le cas de Lv 17), mais sans voir qu'il s'agit d'une problématique globale, qui

concerne à bien des égards l'interprétation de l'ensemble du code de sainteté et qui est étroitement liée à la position qu'occupe cette collection au sein de la Torah puisqu'elle sert de conclusion à *toute* la révélation faite au mont Sinaï (cf. Lv 26,46, repris en 27,34).

Le commentaire proprement dit suit la division du texte exposée dans l'introduction (Lv 1–3; 4–5; 6–7, etc.). Il offre pour chaque section une traduction, une brève présentation d'ensemble (structure, signification générale du passage, éventuellement quelques éléments historiques), et enfin une exégèse de détail. Cette dernière se concentre notamment sur l'aspect philologique (étymologie et signification des différents termes employés), qui représente de toute évidence l'un des points forts du commentaire de Deiana. En outre, sa lecture a le mérite de prêter souvent attention à des aspects importants du texte qui ne sont pas toujours soulignés dans les autres commentaires, comme le titre spécifique donné au grand prêtre en Lv 4,3 (71) ou encore l'absence en Lv 11–15 d'une instruction sur la pollution des cadavres telle qu'on la trouve en Nb 19 (133). Le recours fréquent à des parallèles extra-bibliques, soit dans le Proche Orient ancien et la Grèce classique, soit encore dans la tradition juive ultérieure, s'avère également souvent judicieux. Enfin, le commentaire s'accompagne de plusieurs «excursus» à la fin de certaines sections qui proposent au lecteur une discussion de problématiques plus générales ou transversales: le sacrifice (84-87), le sacerdoce en Israël et dans le Proche Orient ancien (114-120), le pur et l'impur dans le judaïsme ancien et le NT (153-159), le sacrifice de chèvre et l'identité d'Azazel en Lv 16 (177-185), ou encore la notion de sainteté dans l'AT (232-241). Toutes ces analyses sont bien documentées et offrent des synthèses utiles et pertinentes sur des thématiques centrales pour la compréhension du livre, même si l'on peut discuter l'une ou l'autre suggestion (par exemple, la critique de la théorie traditionnelle mettant en relation la notion de sainteté avec l'idée de séparation dans l'AT; cette conception est pourtant explicite en Lv 20,25-26).

De manière générale, la principale critique que l'on peut adresser à l'auteur dans son commentaire de détail est de ne pas chercher à mieux concilier l'approche philologique classique, en soi parfaitement nécessaire et légitime, avec les approches du Lévitique s'inspirant de l'ethnologie et de l'anthropologie qui se sont développées depuis vingt ou trente ans, notamment dans le monde anglo-saxon. Bien que ces approches présentent très souvent de nombreux problèmes de méthode (voir typiquement les travaux récents de M. Douglas), elles n'en ont pas moins contribué à illuminer de manière très significative certaines des catégories fondamentales du Lévitique telles que le sacrifice ou la distinction pur/impur. Si Deiana n'ignore pas entièrement ces analyses, son commentaire peine généralement à les intégrer. En Lv 11, par exemple, il revient à la théorie classique selon laquelle la classification du monde animal en animaux purs et impurs échapperait à toute logique cohérente et refléterait plutôt l'amalgame de différentes coutumes au fil des siècles (voir 134-135). La discussion se limite à l'étude classique de M. Douglas (*Purity and Danger* [London 1966]) dont l'explication en termes de mode de locomotion a de toute manière été abandonnée depuis longtemps, y compris par Douglas elle-même. Les nombreux travaux plus récents sont à peine mentionnés en note de bas de

page, et la monographie très importante de W. Houston (*Purity and Monotheism* [Sheffield 1993]) n'est même pas citée, alors qu'elle offre pourtant une explication convaincante de Lv 11 en tant que système symbolique cohérent. Dans l'excursus sur le pur et l'impur (153-159), la discussion des travaux modernes sur ces catégories se limite à l'ouvrage classique de W.R. Smith (*Lectures on the Religion of the Semites* [London 1889]) et à une étude récente de K. van der Toorn sur la Mésopotamie. La question centrale de savoir ce que les impuretés de Lv 11–15 ont en commun, autrement dit quelles sont la *logique* et la cohérence des différentes instructions rassemblées dans ces chapitres, n'est que très brièvement discutée (133) alors même qu'elle est devenue depuis quelques années l'objet de plusieurs études. On notera enfin que dans quelques cas, Deiana semble peut-être encore trop influencé par certaines des conceptions héritées de l'exégèse germanique du XIXe siècle (Wellhausen et *alii*), par exemple lorsqu'il reprend à son compte l'idée selon laquelle les sacrifices d'expiation seraient une invention remontant à l'exil néo-babylonien parce qu'ils ne sont pas clairement attestés dans les textes préexiliques (174) ou encore que l'attribution d'une fonction de purification à ces sacrifices refléterait systématiquement un développement tardif («A mio avviso, quando il rito espiatorio ha una funzione purificatrice, questo è un indizio che il testo è tardivo», 83).

En dépit de ces quelques réserves, le commentaire de Deiana constitue un ouvrage utile et riche en informations, qui devrait être consulté par toute personne travaillant sur le Lévitique.

Université de Genève — Christophe NIHAN
Suisse

Bruce K. WALTKE, *The Book of Proverbs: Chapters 1–15* (The New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. xxxv-693 p. 16,5 × 24. $50.00 - £32.95. *The Book of Proverbs: Chapters 15–31* (The New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2005. xxxiii-589 p. 16,5 × 24. $50.00 - £32.95.

1. Bruce Waltke, professore emerito di studi biblici presso il Regent College di Vancouver e presso il Reformed Theological Seminary di Oviedo (Florida) è noto per i suoi molti lavori nel campo della letteratura anticotestamentaria; ricordo il testo da lui scritto insieme a M.P. O'Connor, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN 1990), più volte richiamato in questo commentario.

I due volumi nei quali è diviso il presente commentario costituiscono un insieme imponente di quasi 1400 pagine. L'opera si presenta così: il

primo volume contiene un'ampia introduzione al libro dei Proverbi (1-133) seguita da una altrettanto ampia bibliografia (133-170); il resto dei due volumi è dedicato al commento del libro e chiuso in entrambi i casi da quattro utili indici: autori, soggetti, citazioni bibliche e termini ed espressioni ebraiche. Il primo volume commenta Pr 1,1–15,29; il secondo, invece, Pr 15,30–31,31.

La prefazione di R.L. Hubbard (I, xix-xx) e quella dell'autore (I, xxi-xxv) ci introducono nel taglio proprio di questa collana; la prefazione è ripetuta una seconda volta all'inizio del secondo volume. Scopo della collana NICOT è produrre una "biblical scholarship of the highest quality" (xix), offrire opere dove la discussione esegetica venga condotta in modo "irenico", ma all'interno di quella tradizione interpretativa nota come "evangelicalism" (xx), quel movimento trasversale e informale all'interno del protestantesimo per il quale la Bibbia è parola di Dio; attraverso tale Parola Dio chiama gli uomini a una unione personale con lui; "NICOT delicately balances 'criticism' (…) with humble respect, admiration, and even affection for the biblical text" (xx).

Questa tonalità è ben visibile fin dalle prime righe della prefazione dell'autore, che si apre sottolineando come il libro dei Proverbi sia stato emarginato dalla predicazione ecclesiale ("for Christians, Proverbs seems irrelevant", xxii). Una delle prime preoccupazioni di questo commentario è allora rendere il libro dei Proverbi accessibile alla predicazione cristiana. La seconda preoccupazione è, attraverso uno studio attento e l'applicazione di una rigorosa metodologia critica e letteraria insieme, scoprire "the profound philosophical and theological insights of this ancient book" (xxii), non senza una grande attenzione alla sua poetica, dimensione che spesso rende la traduzione difficile. Ecco perché l'autore avverte che proprio la traduzione inglese da lui offerta costituisce uno dei punti importanti di questo lavoro.

Il lavoro si dirige a lettori non specialisti, non diretti conoscitori della lingua ebraica, ma che intendono approfondire il loro studio biblico ("pastor, student and Bible lover", xxiii). Forse è la destinazione a questo pubblico in fondo piuttosto ristretto e confessionalmente ben caratterizzato che conduce Waltke a limitare la peraltro nutrita bibliografia a lavori quasi esclusivamente in lingua inglese o a traduzioni inglesi di opere tedesche (xxiii), ignorando per lo più testi in francese, italiano, spagnolo; ma è un punto su cui ritorneremo.

2. Nell'Introduzione, Waltke affronta i problemi classici del libro dei Proverbi: titolo, testo, struttura, contatti con la letteratura sapienziale del Vicino Oriente Antico, autore, forme letterarie, teologia. Colpisce la grande attenzione data da Waltke ai problemi di struttura letteraria che i Proverbi presentano (I, 9-28); si tratta di tematiche già in precedenza affrontate da Waltke in alcuni articoli che qui vengono ripresi e integrati nel commentario. Anche per la sezione più difficile da studiare, dal punto di vista della struttura, ovvero Pr 10,1–22,16, Waltke offre soluzioni interessanti. Al contrario, stupisce il pochissimo spazio donato alla letteratura sapienziale del Vicino Oriente Antico (I, 28-31), poco più di due pagine. Questo spazio davvero limitato, paragonato non solo con quello dedicatogli da altri commentari (cf. ad esempio W. McKane, *Proverbs. A New Approach,* [OTL;

London 1970] 51-208), ma anche confrontato con la mole dello stesso commentario di Waltke, trova la sua spiegazione nel paragrafo che segue, dedicato all'autore dei Proverbi (I, 31-37). Senza mezzi termini, Waltke difende l'autorità salomonica del libro, ed è per questo che valuta gli eventuali contatti con testi sapienziali extrabiblici, e specialmente egiziani, in rapporto a questa datazione così alta. Basandosi principalmente su uno studio di K.A. Kitchen, «Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East: The Factual History of a Literary Form», *TB* 28 (1977) 69-114, Waltke motiva la datazione salomonica anche con argomenti di carattere linguistico ("linguistic evidence also supports Solomonic autorship", 33), pur ammettendo che un editore finale ha riunito le collezioni salomoniche in epoca persiana o ellenistica formando l'attuale libro dei Proverbi (36-37).

Nella parte dedicata alla teologia (I, 64-133), Waltke si ferma in modo particolare sulla figura di Dio (I, 67-76), riprendendo, come egli stesso ammette, il celebre lavoro di L. Böstrom, *God of the Sages* (Stockholm 1990). Allo stesso modo, nella sezione dedicata al vocabolario relativo a sapienza e follia (I, 93-116), Waltke dipende fortemente dai lavori di M.V. Fox. Nel presentare la teologia dei Proverbi, Waltke dedica grande attenzione alla lettura cristologica del libro (I, 126-133), fermandosi su aspetti ermeneutici e persino omiletici, piuttosto che sull'uso neotestamentario dei Proverbi o sulla storia della tradizione.

Per quanto riguarda il commentario vero e proprio al testo dei Proverbi, esso è così condotto: di ogni pericope viene offerta una accurata traduzione inglese, con un nutrito apparato testuale, dove vengono discussi tutti i più importanti problemi relativi al testo in un modo che possa risultare chiaro anche a chi non sia un profondo conoscitore della lingua ebraica. Segue il commentario vero e proprio che si apre con considerazioni relative alla struttura generale della pericope presentata e che prosegue con il commento fatto versetto per versetto o, quando è necessario, raggruppando due o più versetti assieme.

3. A prima vista, il commentario di Waltke sembra senz'altro essere il più esauriente sinora prodotto sul libro dei Proverbi, un commentario di cui si sentiva la mancanza (quello di M.V. FOX, *Proverbs 1–9* [AB 18A; New York 2000], infatti, copre solo i primi nove capitoli del libro). La traduzione è corretta e piacevole; il trattamento dei problemi testuali chiaro ed esauriente, anche se quasi mai originale (ma non è l'originalità ciò che Waltke intende offrire ai suoi lettori, bensì un terreno solido su cui lavorare). È notevole poi la cura che l'autore pone nello studiare la struttura letteraria, che in genere a proposito dei Proverbi viene un po' trascurata. Il commento esegetico è ampio ed esauriente e non manca mai di spunti di attualizzazione.

È qui impossibile fermarsi a discutere in dettaglio le opzioni esegetiche di Waltke. Mi soffermo solo su alcuni esempi. Per quanto riguarda la struttura letteraria, il commentario è realmente utile, come già ho avuto modo di ricordare. Talora, tuttavia, la proposta di struttura appare forzata. Emblematico è il testo di Pr 8 (I, 392-393); Waltke considera 8,1-10 come l'introduzione al poema e 8,1-5 come "the Setting and Addressees of Wisdom's Speech". Credo più opportuno considerare 8,1-3 come la vera introduzione al discorso della sapienza, come lo stesso Waltke riconosce.

In alcuni casi la struttura non viene in realtà discussa, così come avviene per Pr 3,13-34 o per Pr 13.

Un buon esempio di come Waltke discuta in dettaglio problemi esegetici complessi giungendo a soluzioni interessanti è l'analisi dei discussi termini di Pr 8,22 (*qananî*) e 8,30 (*'amôn*). Per il primo (cf. I, 408-410) Waltke sceglie la traduzione "brought me forth", leggendo dunque *qnh* nel senso di "procreare", piuttosto che "creare". Per il secondo (cf. I, 417-420) Waltke sceglie di leggere *'amôn* come un *qal* infinito assoluto da *'mn* I, "essere fedele"; e così traduce "and I was besides him faithfully". Ma forse la lettura attestata da Aquila non è lontana dall'essere la più credibile; cf. W.A. Hurowitz, «Nursling, Advisor, Architect? אמון and the Role of Wisdom in Proverbs 8,22-31», *Bib* 80 (1997) 391-400, che Waltke dimostra di non conoscere.

4. Al di là delle singole scelte esegetiche, tuttavia, si impone un giudizio critico più attento. Prendo le mosse da un problema ermeneutico e teologico, piuttosto che esegetico, che a mio parere segna pesantemente l'intero commentario: nella parte introduttiva dedicata alla "cristologia" Waltke afferma perentoriamente la "superiority of the New Covenant teaching" (I, 126); ma già parlando della sapienza personificata l'autore aveva messo in luce la sua "unique personality, whose only peer is Jesus Christ" (I, 85). La trattazione dell'uso neotestamentario di Pr 8 (I, 129-130) è estremamente sintetica e persino superficiale; subito dopo (cf. I, 130-133), Waltke afferma nuovamente la superiorità di Cristo rispetto alla sapienza di Salomone, concludendo, con un notevole scadimento di tono e a conclusione di un ragionamento davvero carente di veri principi ermeneutici, che "nevertheless, even though Christ's wisdom is so much greater than Solomon's, we do not discard the latter any more than we would throw away a five-dollar bill because we also owned a twenty-dollar bill" (I, 132).

Un caso emblematico di come questa impostazione teologica — a mio parere preconcetta — si rifletta sull'esegesi del libro è la trattazione di testi come Pr 12,28 (cf. I, 518, n. 38) dove Waltke vuol leggere un riferimento esplicito all'immortalità. Waltke non è il solo a leggere Pr 12,28 sulla scia di Dahood ("and the journey… is immortality"; cf. M. Dahood, «Immortality in Proverbs 12,28», *Bib* 41 [1960] 176-181); cf. ad esempio V. Cottini, *La vita futura nel libro dei Proverbi. Contributo alla storia dell'esegesi* (Jerusalem 1984), che Waltke non da segno di conoscere. Ma la lettura di *l' mwt* nel senso di "immortalità" è tutt'altro che sicura; la negazione *l'* seguita da un sostantivo appare improbabile (cf. W. McKane, *Proverbs*, 451; O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)* [BKAT 17; Neukirchen-Vluyn 1984] 153; A. Meinhold, *Die Sprüche*. Teil 1: Sprüche Kapitel 1-15 [Zürcher Bibelkommentare 16/1; Zürich 1991] 216). R. Tournay, che parimenti Waltke mostra di non conoscere, ipotizza un cambiamento avvenuto in epoca maccabaica per ragioni teologiche; il testo sarebbe stato alterato da un originale *'l mwt* in *l' mwt* proprio per inserirvi l'idea di immortalità (cf. «Relectures bibliques concernant la vie future et l'angelogie», *RB* 69 [1962] 495-497). Allo stesso tempo, la tesi che in Proverbi sia già chiara la fede nell'immortalità è tutt'altro che sicura. In realtà, Waltke è costretto ad ammettere che l'insistenza dei Proverbi su questa vita terrena "is due to the opaqueness of the hope before the resurrection of

Jesus Christ from the dead". (I, 107). Con ciò egli tradisce le sue vere motivazioni esegetiche. Così in I, 66, commentando le differenze tra Proverbi e il testo egiziano di *Amenenope*, Waltke conclude che la differenza più sostanziale sta nel fatto che "the God of Proverbs is named and so known; that of *Amenenope* is not".

Un ulteriore problema di questo commentario connesso con la sua impostazione teologica, è la sua dichiarata ispirazione "evangelical", che conduce troppo spesso l'autore ad approcci di carattere omiletico talora davvero discutibili. Si veda ad esempio il tentativo di attualizzare Pr 12,10 (I, 527) o l'inaccettabile sentenza sull'occidente apostata che avrebbe lasciato la nostra civiltà in preda al caos, disprezzando la norma dei Proverbi relativa alla punizione corporale dei figli (I, 575, a proposito di Pr 13,24). Si veda ancora l'ipotesi di ricorrere al sorteggio per i trapianti di organo a proposito di Pr 16,33 (II, 38) o il ricorso, per spiegare il "trono" da cui parla la Follia in 9,14, all'immagine del papa che parla *ex cathedra* (cf. I, 444). In alcuni casi lo stile rischia di diventare sgradevolmente banale; cf. come unico esempio: "Solomon is a better theologian than Frank Sinatra... (!)" (I, 104).

5. Un problema più serio è quello della datazione del libro; è noto come si tratti di una questione lungi dall'essere ancora risolta e non manchino autori che considerano Pr 1–9 come prodotto preesilico (cf. un ottimo *status quaestionis* in R.N. Whybray, *The Book of Proverbs: a Survey of Modern Study* [HBI 1; Leiden 1995] 150-158); ma è anche evidente come orientamenti recenti puntino a considerare almeno Pr 1–9 come un prodotto della tarda epoca persiana, proprio in base ad analisi che toccano anche il problema del linguaggio utilizzato (cf. ad esempio C. Roy Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31,10-31* [BZAW 304; Berlin-New York 2001]). Alcuni autori giungono a ipotizzare persino l'epoca ellenistica; cf., in campo italiano, M. Gargiulo, «L'uso di modelli ellenistici in Proverbi I-IX», *RSO* 74 (2000) 9-23.

Al di là della datazione precisa dei testi, manca in Waltke una reale discussione del contesto storico dei testi da lui studiati; ciò si nota in modo particolare in due circostanze. Nel corso della discussione della "donna straniera" di Pr 1–9 (cf. I, 119-125) Waltke non si chiede mai che funzione potessero avere simili testi in epoca salomonica né discute i molti studi che cercano di collocare la figura della donna straniera nel contesto della tarda epoca persiana; ricordo soltanto J. Blenkinsopp, «The Social Context of the 'Outsider Woman' in Proverbs 1-9», *Bib* 72 (1991) 457-473 e C. Maier, *Die "Fremde Frau" in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie* (OBO 144; Göttingen 1995).

In secondo luogo, nell'affrontare il problema della sapienza personificata, sembra più opportuno collocarla all'interno delle cosiddette "figure mediatrici" che caratterizzano Israele a partire dal III sec. d.C. e delle quali la sapienza personificata di Pr 1–9 costituisce l'inizio (cf. G. Segalla, «Le figure mediatrici di Israele tra il III e il I sec. a.C. La storia di Israele tra guida sapienziale e attrazione escatologica», in G.L. Prato [ed.], *Israele alla ricerca di identità tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C., RStB* [1989/1] 13-65). A questo riguardo, infine, è notevole il fatto che la dimensione esperienziale, pragmatica, persino utilitaristica e realistica della sapienza

del libro dei Proverbi sia costantemente ignorata a vantaggio di una costante lettura teologico-moralistica dei Proverbi stessi, specie in quei passi in cui tale dimensione emerge con più forza (cf. il commento a passi come Pr 10,15; 13,7; 14,20; 16,26; 17,18; 19,4; 22,7). A proposito di Pr 31,10-31, ad esempio, Waltke insiste sul valore letterale della "donna forte" (cf. II, 519), ignorando del tutto la lettura di M. Gilbert che la vede piuttosto come la figura del saggio (cf. «La "donna forte" di *Proverbi 31,10-31*: ritratto o simbolo?», in G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia* [Casale Monferrato (AL) 1999] 147-161).

Al di là della validità o meno dell'opzione salomonica è infine l'assenza di un reale confronto con il contesto storico che colpisce in questo commentario. Un ulteriore esempio è l'analisi del difficile testo Pr 30,1 (cf. II, 454-455 e 464-468), sganciata da ogni discussione di carattere storico; si veda in II, 472-473 il modo in cui Waltke cita in modo del tutto acritico i testi di Bar 4 e Gb 28 senza considerarne lo spessore cronologico. Ma anche in questo contesto emergono con forza le precomprensioni teologiche di Waltke.

6. Da un commentario così ampio ci si sarebbe infine attesi poi una informazione bibliografica ben più ampia e precisa; Waltke, come si è detto, si limita per lo più a lavori in inglese o in traduzioni inglesi; così facendo, ignora lavori fondamentali che lo avrebbero condotto probabilmente a interpretazioni forse diverse o più motivate. Ricordo ad esempio, senza entrare in ulteriori dettagli biliografici, i nomi di J.-N. Aletti, L. Alonso Schökel (citato in modo errato nella bibliografia generale, cf. I, 134, ma di fatto non utilizzato), M. Gilbert (ricordato solo per il suo lavoro su Pr 8 e mai in realtà citato in tutto il commentario).

L'opera di Waltke resta in ogni caso un testo davvero ricco di informazioni con il quale lo studioso del libro dei Proverbi non può fare a meno di confrontarsi.

Via E. Corridoni, 5 — Luca MAZZINGHI
I-50134 Firenze

Min KYUNG-JIN, *The Levitical Authorship of Ezra-Nehemiah* (JSOTSS 409). London – New York, T&T Clark International, 2004. xii-179 p. 16 × 24. £55.00

This work, a revised dissertation completed at the University of Durham in 2002, argues that the book of Ezra-Nehemiah should be understood as an independent text composed in Levitical circles during the late fifth century B.C.E. This ultimate conclusion by Min results from an analysis laid out in three main parts: (1) Priestly or Levitical Authorship?, (2) Literary Context, and (3) Historical Context. Each main part consists of two chapters, for six total chapters: (1) Ezra-Nehemiah as an Independent Single Work, (2) Priestly or Levitical Authorship, (3) Levites in Old Testament Texts Since the

Exile, (4) Levites in Ezra-Nehemiah, (5) Two Clues, and (6) Levitical Authorship.

Min presents his conclusion as the result of a cumulative argument. Thus, Min begins by addressing the independence of Ezra-Nehemiah especially in relation to the book of Chronicles and proceeds to assess its date and proposals for either priestly or Levitical authorship of the book. These two chapters which focus on background issues are followed by another such chapter that discusses the view of the Levites in three other textual traditions: Ezekiel, the Priestly Source of the Pentateuch, and Chronicles. In this regard, Min affirms the priestly authorship of Ezekiel and P and the "pro-priestly" layer of Chronicles, all of which portrayal the Levites as a *clerus minor*, according to Min. In contrast, the "pro-Levitical" layer of Chronicles rejects this designation of the Levites. Thus, the *Tendenz* of these texts are useful for Min in the remainder of his book in addressing the portrayal of the Levites in Ezra-Nehemiah and the related issues of the ideologies espoused in that book. In many ways, the first three chapters serve to set up essential conclusions for the subsequent analysis of Ezra-Nehemiah in the final three chapters.

The heart of Min's investigation lies in chapter 4, which addresses the presentation of the Levites in Ezra-Nehemiah. Min surveys the relationship of the priests and Levites in Ezra-Nehemiah and concludes that there are no "pro-priestly" texts within the book and that all of the descriptions of the Levites in Ezra-Nehemiah are instead consistent with the type of presentations made in the "pro-Levitical" texts that were previously discussed. Thus, Min excludes the possibility of multiple redactional layers from different elements within the ranks of the temple personnel.

Following this assertion, Min offers what he himself describes as "noteworthy, though admittedly inconclusive, evidence" (81). This additional evidence consists of terminology thought to originate within Levitical groups and also appears in Ezra-Nehemiah. However, none of the three phrases ("mouth of Jeremiah," "Judah and Benjamin," and הכהנים הלוים) serves quite the same explanatory function that Min would desire. Thus, this aspect of his analysis does not contribute to its overall persuasiveness, and instead engenders new questions about similar conclusions drawn earlier in his monograph with similar types of ambiguous evidence being utilized as support for his cumulative argument. Thus, the major conclusion of this chapter (the Levites in Ezra-Nehemiah are not described explicitly as a *clerus minor*) may be correct, but this does not necessarily affirm the logic of Min's next conclusion: the authors of such a work must have been Levites.

Besides this difficulty in his argument, Min's fifth chapter on the historical context of the late fifth century and its relationship to the ideology of Ezra-Nehemiah contains oversimplifications and problematic readings that are ultimately not persuasive. One of these is the description of a singularly-defined "Achaemenid Imperial Policy" toward the subjugated people of the Persian Empire (92-97). This assessment of Persian policy and the government's *direct* interest in the affairs of the small area of Yehud within the larger province of Beyond-the-River neither accounts for the "historical context" of the late fifth century nor for the Levites' willingness to accept the domination by the Persians wholesale. Strikingly absent here from Min's reconstruction are the contribution by P. Briant (*From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* [Winona Lake, IN 2002]) and the collection of essays on Persian policy edited by J.W. Watts (*Persia and Torah: The Theory*

of Imperial Authorization of the Pentateuch [SBLSymS 17; Atlanta 2001]). While not necessarily available for his dissertation work, Min's arguments would have benefited from the incorporation of these helpful resources in this published form.

Another example is an examination of the ideology of Nehemiah 8–10 as a reflection of the perspective advocated by its author. Min selects these chapters because they seem to have different literary origins but are now "combined as one unit" in the final form of the book (106-114). Min concludes that there are three ideologies reflected in each of these independent traditions: (1) decentralization of power, (2) unity and cooperation of between social classes, and (3) a dissatisfaction with the religious *status quo* (115). Min then asserts the presence of these ideologies throughout the book of Ezra-Nehemiah. However, what Min has demonstrated in this argument is that the *editor* of the diverse materials contained in the book most likely affirms such ideologies. Throughout his book, but most readily apparent in this section, Min's use of "author" instead of "editor" raises serious questions about how Min perceives the composition history of Ezra-Nehemiah. At times, Min seems to contend that the constituent parts of Ezra-Nehemiah were written by Levites over a period of time and then subsequently rearranged by Levites. Thus, only Levites are responsible for its contents and its final structure. In Min's analysis, the line between authorship and redaction has been blurred. A question worth asking would be: Are Min's arguments better suited for a study of the "Levitical redaction" of the Ezra-Nehemiah corpus instead of its "authorship"? Perhaps.

It is in this light that comparison with two recent publications on the redactional development of Ezra-Nehemiah would be fruitful. The first is the recent monograph by J.L. Wright (*Rebuilding Identity. The Nehemiah Memoir and Its Earliest Readers* [BZAW 348; Berlin 2004]). Wright develops an elaborate and well-defended redactional scheme that contrasts with the simplistic view of the book's growth as advocated by Min. The second work is the redactional assessment by J. Pakkala (*Ezra the Scribe. The Development of Ezra 7-10 and Nehemia 8* [BZAW 347; Berlin 2004)] who advances a different view of this extensive process with the conclusion that Levites are responsible for various strata including the final editing of Ezra-Nehemiah. Often, Min's arguments simply seem better suited for discussing the final editing of the disparate contents of Ezra-Nehemiah rather than attempting to argue for its unified authorship from a group of Levites. As subsequent scholars continue to work through the complicated issues associated with the textual development of Ezra-Nehemiah, it would be productive to put these three recent scholarly assessments in conversation with one another.

In the final chapter, Min's arguments return to the issue of establishing the identity of the authors as Levites as opposed to other groups within the Yehudite community during the Persian period. Min provides a reconstruction of the events during this time that he believes demonstrates that the Persians initially supported the priests as imperial agents within the community. This situation then changed as the result of "quasi-messianic enthusiasm" that arose in the community causing the Persians to remove their support as a result (127). Min proceeds to identify another apparent shift in Persian policy toward Yehud with the mission of Nehemiah. According to Min, Nehemiah reflects the affirmation of the Levites over against the priests

by Persian authorities. Thus, the pro-Persian position of the book of Ezra-Nehemiah fits better with this new group of Levites rather than the disenfranchised priests. While creative and worth consideration, Min's analysis in this chapter remains highly speculative and contains several examples of circular reasoning regarding the relationship between the text and the historical reality assumed to be reflected in it.

In his own conclusion, Min's believes that the material presented in the first two major parts of his work is "compelling" (143) and that his historical reconstruction of the late fifth century articulated in the third major part provides *supplemental* evidence that his theory of Levitical authorship is correct. Certainly, this self-proclaimed perspective of the *relative weight* of his own argument is valid. However, it is questionable whether his conclusions regarding "authorship" will be accepted by scholars as they are presented. That Levites were involved, even to a significant degree, in the production of Ezra-Nehemiah seems quite likely. In this regard, Min's analysis assists in the ongoing clarification of this very general observation about the origins of Ezra-Nehemiah.

1508 Spokane Lane — Steven SCHWEITZER
South Bend, IN 46635, U.S.A.

Jacob L. WRIGHT, *Rebuilding Identity.* The Nehemiah-Memoir and its Earliest Readers (BZAW 348). Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004. xiii – 372 p. 16 × 23,5

Critical study of the Book of Nehemiah has gone through several phases in the past. From an assumption that it was all written as a single work (or better, as part of a single work) by one author, the isolation of material in the first person was soon agreed to indicate that an editor of some kind had amalgamated an earlier work, usually named the Nehemiah-Memoir, with other material which he may have also derived, either in whole or in part, from earlier sources. For a long time this editor was identified with the Chronicler. There then developed the view that the Chronicler was to be identified, not with the final editor, but rather with the penultimate editor, there having been a later reworking of his book with the addition of many of the lists and similar material as well as smaller glosses.

In the 1970s, this consensus was again challenged as the book of (Ezra and) Nehemiah came to be regarded as a separate composition from that of Chronicles. This enabled the whole process to be looked at with fresh eyes. One result of this was that the present reviewer proposed that the first-person material, for which no satisfactory form-critical analogy had ever been discovered, should in fact be seen as the result of a two-stage process. A hypothetical 'report' by Nehemiah was later reworked to include sundry other types of material, for most of which there were, in fact, parallels in the third-person material. This proposal found favour in some quarters, and T. Reinmuth, *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts*

Nehemias (OBO 183; Freiburg – Göttingen 2002), in particular developed it by proposing that somewhat more of the account should be ascribed to the later revision than had originally been proposed.

With the present monograph, an abbreviated and revised Göttingen dissertation supervised by R.G. Kratz, Wright takes this process of fragmentation very much further than anyone has previously considered. It is not simply a question of minor disputes such as whether the account of social reform in chapter 5 was part of the primary or secondary layer. Rather, Wright summons us radically to rethink our whole approach to this body of literature and with it to the composition of the wider books of Ezra and Nehemiah.

In brief, the proposal is that there are no less then seven distinct levels that can be separated out by literary-critical means within the Nehemiah Memoir. The first is no more than what might have been a building inscription comprising Neh 1,1a.11b; 2,1-6 (minus glosses).11.15.16a. 17.18b; 3,38; 6,15. To this was later added the list of builders and some associated isolated additions, while the third gave the whole its basic shape as we know it, being structured by the repeated pattern of progress which is then 'heard of' by Nehemiah's opponents leading increasingly to their opposition and Nehemiah's counter-measures. A fourth layer introduces for the first time the presentation of Nehemiah as governor, while the fifth builds on this in treating matters other than the wall-building (and including the distinctive 'remember' prayers that punctuate the narrative). The sixth layer is concerned more with the city of Jerusalem, while the final one is more Torah-orientated, and includes material such as the prayer in chapter 1. These last two layers are also of importance in that they are shown to be associated with similar concerns in the book of Ezra as well. It thus emerges that the growth of the book of Nehemiah is effectively the catalyst or reflex respectively for the development of the whole.

An important theme to emerge through this complex process is a shift from the initial focus on wall-building to that of developing a more defined sense of self-awareness by the Judean community. Associated with this is a degree of anti-priestly polemic and a growth in the status of Torah reading for the community.

Wright's method is that of classical literary criticism as that has been developed within the guild of biblical scholarship. On the one hand, the text is scoured for any hint of inconsistency, which immediately warrants the detection of multiple hands. On the other, connections are sought from part of one section to part of another in order to propose that we are dealing not with sporadic additions but rather with genuine editorial layers, and the ideological force of each layer is carefully explored. The work is impressively thorough and some of the cross-referencing is fresh, illuminating and highly suggestive, often being previously unnoticed, so far as I am aware. The writing is always clear, and the reader is helped very considerably by the provision of introductory and concluding summaries as well as tables with the use of different type faces to lay out the results of the analysis. No matter how all these points are to be explained, no future commentator should be allowed to ignore the force of Wright's painstakingly compiled observations.

Whether his own explanation of seven separate editions is the most plausible remains to be seen. The work of several years' dedicated study

cannot be dismissed offhand or at a first reading, but takes time to digest and reflect upon. At this preliminary stage three questions may perhaps be permitted in order to initiate the dialogue.

First, it seems that Wright's position is that these seven layers were produced between the time of Nehemiah himself and the Maccabean period (he does not attempt closer dating for the most part). This raises a practical question which he does not consider, but which must surely have crossed his mind. Since none of his layers is of a sort that can be accounted for by way of marginal glosses, the whole work must have been completely recopied and rewritten six times within that period. With modern technology, this would be a commonplace. In antiquity, however, things were very different. Now of course the conjectured procedure is theoretically possible, but one is bound to ask, is it likely? Judging by the reception history of these books within the time period for which we have evidence, it seems to me *prima facie* unlikely that they would have attracted so much attention as the theory demands. At least one would like to ask for any analogy that might strengthen the hypothesis. In addition, given that the priests do not seem to come out of the story very well, one is tempted to ask where, within the restricted Judean community, there would have been the necessary support base for such intensive and ongoing rewriting. Wright proceeds purely at the level of close textual analysis without ever pausing to consider the wider practical and sociological questions which his work raises.

Second, Wright presses the criterion of literary coherence very strongly: any hint at inconsistency is immediately garnered as evidence of separate authorship. Inevitably the question arises whether he may not be demanding too much of an author not just of antiquity but even of the modern period; how many of us are as consistent as he requires us to be? (There is a certain irony here, in that Wright's own work is far from free of small errors and solecisms.) And the danger of this mind-set is that it may prevent the reader from wrestling with what might after all be the more subtle or hidden literary method of a single author. I realize that this response is open to the charge of being too conservatively reactionary, but nonetheless I believe that we have a duty first to do whatever justice we may to the text and not to approach it with the presupposition that it must be fragmentary. Many examples could be cited to illustrate the point, but here are just a couple. On p. 131 he begins his diachronic analysis of Nehemiah 6 from the observation that verse 1 refers to the fact that the wall had been rebuilt while verse 3 backtracks to a stage prior to its completion. (Verse 2 is also secondary, because it repeats the subject from verse 1 unnecessarily.) Well, maybe, but is such a 'contradiction' beyond the scope of a single author introducing a subject and then going back to fill in the detail? It is a matter of judgment on which there is legitimate scope for disagreement. Or again, there are several places where it has always seemed to me that Nehemiah may have been writing slightly tongue-in-cheek—holding back from his reader some item of information which can then be brought in later with strong rhetorical force. The delayed reference to the presence of the army officers and cavalry accompanying Nehemiah in 2,9 is an obvious example, but others occur, for instance, at 1,11; 2,18b and the 'gloss' in 2,6, to name but a few.

Third, some of the literary seams in Nehemiah are rather clear and so

uncontroversial. The distinction between first- and third-person material is obvious, but at some other places too scholars have had no difficulty in recognizing that one section does not flow naturally into the next. What Wright is proposing, however, stands out as drawing much finer distinctions than these, so that the contrast is marked and leads one to ask, why—why is it that in some places the editors have apparently not made any attempt to smooth away the joins whereas elsewhere they have done so with such success that they have been completely unnoticed before? To find three hands contributing to the short account of Nehemiah's night-time inspection in 2,12-15, for instance, strikes me as inherently implausible and lacking credible motivation. The inconsistency in the manner of *Fortschreibung* and redactional activity which Wright presupposes might have been expected to attract some further reflection.

Of course, these three preliminary responses are superficial; in due course it would be necessary to grapple at close quarters with the detail of Wright's argumentation, something which clearly cannot be undertaken in the course of a modest review. My impression is that at some points he stands on much firmer ground than others, and it would be interesting to see whether a combination of the more convincing examples could lead to the framing of a more modest and convincing intermediate position. That will be for others with less investment at stake to undertake.

In the meantime all will be grateful for the stimulus of a work which has such an enviable grasp of the detail of the material and which raises so many fascinating lines of future inquiry by the acute observations regarding the possible connections of one part with another. As has often been observed in the past, it is not necessary to agree with everything that is written in order to recognize that scholarship is significantly advanced by it. And in a common enterprise such as ours, no more can be asked.

Christ Church
Oxford OX1 1DP

H.G.M. WILLIAMSON

Novum Testamentum

C.W. STRÜDER, *Paulus und die Gesinnung Christi*. Identität und Entscheidungsfindung aus der Mitte von 1Kor 1–4 (BETL 190), Leuven – Paris – Dudley, MA, Peeters – Leuven University Press, 2005. lii-545 p. 16 × 24,5

In June 2004 C.W. Strüder defended his doctoral dissertation at the Faculty of Theology of the Catholic University in Leuven (director: Prof. R. Bieringer). This dissertation is now published under the same title and with the same text. Strüder renders the expression ὁ νοῦς Χριστοῦ of 1 Cor 2,16b by 'die "Gesinnung" Christi' and interprets *nous* here as the intellectual capacity of a Christian to determine his identity (*Identität*) and to find as well as take the right existential decisions (*Entscheidungsfindung*). So the expression 'the mind of Christ' must be understood morally.

The dissertation consists of three parts: *Nous Christou* as the centre of 1 Cor 1–4, both formally and as to content (5-194); the meaning of *nous Christou* (195-304); and the way in which *nous Christou* concretely functions in 1 Corinthians and elsewhere in Paul's letters (305-518). In the first chapter of Part I the relative independence of 1 Cor 1–4 is pointed out. In the second chapter a twofold structural division of this section is proposed: 1,10–2,16 (1,10-17; 1,18-25, 1,26-31; 2,1-5; 2,6-16) and 3,1–4,21 (3,1-13; 4,1-15; 4,16-21). A careful analysis of the aim of Paul's writing found at the end in 4,14 ('[I write] this ... to admonish [*noutheteō*] you as my beloved children') and at the beginning in 1,10 ('... that you be united in the same mind [*nous*] and the same judgment') shows that 2,16b stands in the centre, in between 1 Cor 1–2 and 1 Cor 3–4 and is meant as a reference to that inclusion formed by *nous/noutheteō*. Chapter three answers the question of how 1 Cor 1–4 relates to the rest of the letter. Strüder sees a *gestufter Aufbau*, a kerygmatic level in 1 Cor 1–4 (as well as in 1 Cor 15: resurrection) while, on another plane, in 1 Cor 5–14 the ethical-moral character comes to the forefront. Paul will employ the kerygmatic theology of the cross ('the mind of Christ') of the first section as a basis to elaborate a solution for the specific moral problems discussed further on in 1 Cor 5–14.

After a brief excursus on the *nous*-terminology before Paul, Strüder, in the first chapter of Part II, thoroughly examines the meaning of *nous* (and related vocabulary) in Paul's writings. The term points to a human capacity of judging. The objects to be judged cannot but colour the concrete sense in the differing contexts. Paul also appears to distinguish first between the more general *pneuma* in 1 Cor 2,11-15 and *nous* in 2,16, and secondly between *nous kyriou* in 2,16a (= the thoughts of the Lord = God; citation of Isaiah 40,13) and *nous Christou* in 16b. The capacity of the Christians' judging is not open to all God's thoughts but is determined by Christ. In chapter two it is found that ἡμεῖς in 'but we have the mind of Christ' of 2,16b all Christians of Corinth (often called *die Gemeinde am Isthmus*) are included, yet Paul must have thought in a special way of himself. Further, a close reading of the context 1,10–2,16a leads to Strüder's conviction that 'the mind of Christ' is most strongly determined by 'the word of the cross' (1,18), God's folly and wisdom alike.

The three chapters of Part III deal with the mediation (*die Vermittlung*) and the application (*die Anwendung*) of *nous Christou*, first in 1 Cor 3–4 (the identity successively of the community, of the apostles and of Paul), then in 1 Cor 5–14 (not in the kerygmatic chapter 15!) and, finally, by way of carefully chosen samples, in Phil 1–2 (especially 2,5, also Rom 15,1-6) and 2 Cor 10–13 (especially 10,1; 12,9-10 and 13,3-4). True, rarely can an explicit connection with 'the word of the cross' be found but Strüder makes every effort to show how *nous Christou* is for Paul's proclamation a *Kernthema*, indeed. Of course, in this survey not all difficulties can be solved, not all details can be explained, although a great many in fact are in a quite remarkable manner. As to the structure of the book one may perhaps ask: although 1 Cor 3–4 already provides a 'mediation' more or less as the other texts in part III, why not put this chapter in part II, so that 1 Cor 1–4 is treated as a whole? At the beginning a rich bibliography is provided (xxiii-lii) and, after a brief conclusion (519-522), the indexes of authors and biblical passages (523-545) are added.

This work really is an impressive volume, to be admired for its content and style, its rigorous method and solid, balanced reasoning, its personal insights which are honestly but always politely presented. The author is very widely and very well informed. In addition to German, English and French articles and books, a number of Italian, Dutch and a few Modern Greek publications are also referred to. Many footnotes are rich in content and further elucidate or discuss what the text itself cannot treat. Strict exegesis and deep theological reflection go together. Moreover, the publishing house Peeters respects its high standard. Almost no typographical errors can be noted (However, one fault — the reference to 1 Cor 12,44! [389] —even found its way into the index [533]).

Before my main critical question is dealt with, namely whether the so-called moral explanation of *nous Christou* is correct, a grammatical remark should be made. Strüder seems to take ἦτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῒ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ in 1,10 as a clause no longer dependent on ἵνα in the same verse (see 159-162: *seid vielmehr vollends wieder hergestellt* [an imperative?] *in der selben Denkhaltung und Meinung* (161); also elsewhere); but this is certainly a mistaken rendering. A second remark may already affect the principal thesis of this book. Can one maintain that Paul intends his use of νουθετέω in 4,14 to constitute an inclusion with νοῦς in 1,10 (see, e.g., 162-163)? First of all, there is the considerable distance between the two verses, which makes it difficult to assume that a reader or listener would notice such a framing correspondence, far from taking it as really intended. Second, although the verb in 4,14 may philologically go back to νοῦν τίθημι, its meaning 'to admonish' or 'to exhort' is more general than '[be restored] in the same mind' in 1,10. So, the content is not strictly including. Third, the addition in 1,10 of καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ ('and in the same judgment') renders the preceding νοῦς less prominent and thematic. But, one may ask, does the appearance of νοῦν in 2,16b not appear to indicate and thus reinforce that inclusion?

Regrettably, the meaning of νοῦν in 2,16b remains all but certain. According to Strüder the clause 'but we have the mind of Christ' possesses an indirect exhortative tone. The Corinthians must be re-integrated into the same mind and avoid quarrelling and dissensions (1,10-11). Therefore one may call the sense of 'mind' here *moral*. Yet is that meaning in 2,16b not highly

unexpected in its immediate context? 'The un-spiritual man does not receive the gifts of the Spirit of God, for they are folly to him, and he is not able to understand them because they are spiritually discerned. The spiritual man judges all things, but is himself to be jugded by no one. "For who has known the mind of the Lord so as to instruct him?" (Isa 40,13)' (4,14-16a; RSV). The expression 'the mind (νοῦς) of the Lord' clearly refers to the thoughts of God. One is tempted to understand 'the mind of Christ' as pointing to similar thoughts, not to the practical 'mind', i.e., to the capacity of making the right decisions in life. Strüder has to assume that Paul in 2,16b causes a shift towards that sense and, moreover, that the same Paul with 'of Christ' intentionally limits the horizon: not the whole mind of God, but only the mind of Christ crucified. Finally, should one not consider the use of νοῦν in 2,16b to be conditioned by its sudden presence through the citation of Isaiah in verse 16a and is the term therefore not the equivalent of πνεῦμα which occurs so frequently in 2,10-14?

Some exegetes prefer an *apologetical* interpretation of verse 16b. By this clause Paul would indicate that he cannot be judged by 'a human court' (4,4) since he has the 'mind' of Christ; the one who possesses the Spirit, i.e., the spiritual man, cannot be judged (cf. 2,15). But this reasoning is equally difficult to follow. What, then about the more natural *theological* explanation? By quoting from Isaiah Paul reminds his addressees of God's transcendence. Who can know the mind of God? Of course, nobody can. We believers (ἡμεῖς), however (δέ), have the spirit of Christ (νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν) and, therefore, we can enter God's mind! Admittedly, even in this understanding verse 16a with its motivating γάρ remains strange and what Paul affirms in 16b really is bold.

On pp. 140-173 as well as 231-308 Strüder, with much endeavour, tries to convince his readers of his proposal concerning *nous Christou*. Those who remain unconvinced will unavoidably, I am afraid, also consider his applications that follow in Part III as somewhat forced. Yet, whether or not they are doubtful, all Pauline scholars would benefit from reading, studying and utilizing this exemplary and most instructive work.

Waversebaan 220 Jan LAMBRECHT
B-3001 Heverlee (Leuven)

CYNTHIA LONG WESTFALL, *A Discourse Analysis of the Letter to the Hebrews*. The Relationship between Form and Meaning. Library of New Testament Studies, 297). London/New York, T & T Clark International, 2005. xii-339 p. 16,5 × 24.

Dedicated students of the Letter to the Hebrews and all other sane persons will find this book interesting and instructive. It is interesting because it is the product of a study made with obvious intelligence and care; instructive both by reason of what it provides and what it does not provide. The book has the air of a doctoral dissertation reworked for publication. But the book gives no

indication of such a background, although a number of persons are mentioned in the Acknowledgements (viii). The author has a doctorate from the University of Surrey and teaches at McMaster Divinity College.

The title indicates that the work will be based on a discourse analysis approach to the text of Hebrews, and the work lives up to this billing. The subtitle promises to explore the relationship between form and meaning, and here the results are less satisfying. But before anything is said about the contents, a word should be said about the splendid typographical presentation of the book. It has been edited with obvious professional care. It invites perusal. Authors of scholarly books generally have a hand in this aspect of their work, and, presumably, the present book is no exception.

Chapter 1 gives a brief but useful survey of the literature on the structure of Hebrews (1-21). Chapter 2 gives a long and knowledgeable introduction to discourse analysis theory (22-87). Chapter 3 analyzes Heb 1,1–4,16 (88-139). Chapter 4 analyzes Heb 4,11–7,28 (140-187). Chapter 5 analyzes Heb 8,1–10,25 (188-241). Chapter 6 analyzes Heb 10,19–13,25 (242-296). Chapter 7 brings all this to a conclusion, which includes a convenient presentation of the detailed structure (297-301).

Working on the methodological principal that hortatory subjunctives should be taken as the principal indications of the divisions of the letter, and that these divisions in turn convey the letter's message (297-298), Westfall divides Hebrews into three main parts (299-301):

1) 1,1–4,16 (consider Jesus as the apostle of our confession);

2) 4,11–10,25 (consider Jesus the High Priest of our confession);

3) 10,19–13,16 (we are partners in Jesus' heavenly calling);

13,17-15 (closing: draw strength from relationships with your leaders and community).

The choice throughout the book of the chatty 'let's' instead of the more formal 'let us' to translate hortatory subjunctives — as in 'let's hold on to the message' instead of 'let us hold on to the message — is unfortunate. It tends to trivialize the central tool of Westfall's tool kit and the circumstances of the addressees of Hebrews as well. Try as one will, one cannot avoid the image of dutiful scout masters assembling their charges around a campfire to give them the order of the day. But the author of the letter and the persons to whom he was writing were engaged in a deadly confrontation with Roman imperial power. They deserve something better, even at the remove of two thousand years.

The reviewer found Westfall's treatment of Heb 11,1-40 by far the most satisfactory section of her book (247-251). One noteworthy conclusion from this treatment is that Sarah is the subject of the action in Heb 11,11, not Abraham (249, n. 32). This observation does not resolve the notorious crux at Heb 11,11, obviously, but it at least points the exegete in the right direction. Interestingly enough, hortative subjunctives are not the basis for the treatment of Chapter 11. Here other criteria are clearly decisive.

But even where hortatory subjunctives abound, Westfall's analysis (and the underlying supposition about the importance of hortatory subjunctives) needs questioning. For example, in discussing the citation of Jer 31,33-34 at Heb 10,16-17 she notes the citation has a 'high level of structural significance' with reference to Jer 31,31-34 at Heb 8,8-12. Precisely so. But

she claims that it also has ‘low prominence’ with regard to Heb 10,19 and what follows. Presumably because of the hortatory subjunctives at Heb 10,22.23.24. But this ignores the possibility that these hortatory subjunctives are part of a division of the letter where they serve a related but different context. (Which possibility, by strange coincidence, represents the interpretation of the present reviewer). Heb 10,19-30a is acting as negative exhortation or warning and Heb 10,30b-29 is acting as positive exhortation or encouragement, both sections being introduced by the verses about worship at vv. 19-23. Content-wise, the prophecy of Jer 31,31-34 is about the new covenant, and it frames the whole central part of Hebrews, which is about the worship related to the new covenant. Whether the reviewer is correct or not in holding this view, the point is that this structure is not based on such a frail reed as hortatory subjunctives alone. Content comes in.

This is the reviewer’s big disappointment about Westfall’s book: it relies far too much on purely formal criteria for establishing structure. We are back where we were forty years ago, over-emphasizing formal elements to determine structure, only now we use the sophisticated language of linguistics. The subtitle of the book lured the reviewer into expecting something more balanced in the endless minuet known as determination of structure. The original addressees of the epistle certainly were not expected to rely solely on formal indications to sense the changing perspectives of the author, and so neither should we. There is simply too much depth of meaning lurking beneath the surface of the letter. By relying so much on so little Westfall takes up the wrong tools for the labor of understanding what the letter means. The reviewer kept thinking of a gifted brain surgeon enthusiastically taking up a kitchen knife to perform an operation: what follows might be instructive but it will not be successful.

An admirably clear statement prefaces the book: ‘This study attempts to analyze the text of Hebrews with a method of discourse analysis primarily based on a form of systematic functional linguistics, but it is also informed by other linguistic studies’ (xii). There is no shortage of linguistic terminology, some of it captivating. In Heb 11,13-16 a ‘zone of turbulence’ occurs where the formulaic πίστει does not occur (259; cf. also 275). In Heb 10,19–12,2 there is ‘contouring’ throughout. Each of the major sections has a ‘thematic peak’ (299-301). There is ‘deactivation’ afoot with Heb 11,31 (250; cf. 259 and 276). Jesus in one sequence is shown as an ‘evoked token’ and then again as a ‘peripheral token’ only finally to be ‘deactivated’ (276). These picturesque expressions would be more helpful if they were based on something more recognizably significant than surface meaning based on formal determinants. In the book even meaning becomes formalized through the use of the word ‘semantic’ to refer to what is actually being said (cf. the entries ‘Semantic chains’ and ‘semantic domain’ in the subject index on p. 319; as well as the discussion involving ‘major semantic divisions’ on p. 17). Instead of form’s being at the service of meaning, meaning is reduced to form’s equal. It is a case of the bland leading the bland.

An example of how perceptive Westfall can be when she sets aside the jargon of linguistics for a moment is her penetrating remarks on p. 251 concerning Heb 11,39-40:

> The final verses of chapter 11 are marked as a conclusion in v. 40 with the nominal group καὶ οὗτοι πάντες (and all these). 'These' forms a cohesive tie with all of the preceding participants in chapter 11, and states that they did not receive the promises. The reason that they did not receive the promises is given in v. 40: it is because of God's plans for 'us' so that they would not be perfected apart from us. In the preceding co-text, it was shown that Christ provided perfection and sanctification that was better than that provided by the law. In this way, God planned 'something better' for those who believe in Christ than the people had preceding Jesus' once for all sacrifice.

These words are a happy use of the formal element provided by the word 'these' in the service of meaning. Here Westfall provides her readers with a profound insight into one of the most fundamental points of the letter. Once this framework is provided, the exegete has to explain just how Chapter 11 indicates in detail how Christ through faith acted on the persons who populate the chapter. Formal analysis has done its bit by indicating a plausible perspective which the reader instinctively senses once it has been pointed out, and this perspective serves as a guide to entrance into the meaning of the chapter in greater detail.

In the arcane world of determining structure it is always useful to keep in mind the original recipients. Here Westfall has a gem of an observation, the value of which is indicated by how obvious it is once it is pointed out. Early in the book (11) she notes that 'all discourse is processed in a linear manner'. Amen. Determination of structure is not thereby made irrelevant. But it is nailed for being the heuristic way station that it is. Structure has to be provisional. It has to be vetted by the axiom of linear process in perception. This is just common sense. Greek provides a tool for such vetting through the abundant use of particles. Westfall recognizes this (17 and especially 81, and often elsewhere in the book). But once the formal considerations in the original Greek text known as 'particles' are brought in, the subordinate nature of formal considerations becomes clear, for Greek particles mean something. And this meaning will emerge only in the context of a discussion of what the author of the letter means in a given phrase/sentence/paragraph.

Underlying suppositions concerning meaning are crucial in the production/consumption of all discourse, and no amount of excessive concern for formal criteria can eliminate this truism. The author of Hebrews clearly had a complex understanding of Christ's physical death on the cross and subsequent resurrection as it related to the activity of the addressees. This complex understanding he attempts to convey through the elaborate use of spatial imagery regarding the Christian fulfillment of the tabernacle/temple scheme of Holy Place/Holy of Holies. Westfall faces this meaningful question at the end of her study (296):

The presentation of Jesus as high priest is unparalleled in other New Testament literature, but the author's purpose of the lengthy argument in the central section was to bring the discourse to this one final climax of the third section. The author's solution to the readers' spiritual needs, fears and sufferings was to provide a context in which their responses to these challenges was reframed so that they had a significant purpose and identity.

It was essential for them to hang on to their confession and more forward spiritually, but the author also gave them a new vehicle for them to approach God to meet with him face to face so that they could find mercy and comfort in their time of need (Heb 4,16).

The supposition at work here is worth examining, for here all of Westfall's formal analyses are placed at the service of what the letter means as a whole. It would seem that the letter is all about 'spiritual maturity', i.e., being able to confront the daunting challenges arising from the Christians being the target of Roman imperial power. Thus far the reviewer would agree: the addressees are being urged not to throw away what they have been given. But what they have been given would seem to be an essential presupposition of the author of the letter. They have been given in some mysterious but very real way access to the action of Christ in their lives if they will be but maintain their faith in him. Westfall herself has recognized this by her insightful remarks about Christ providing a 'perfection' and a 'sanctification' not available to the faithful of the old dispensation (251, cited *in extenso* above). There is something more involved here than the psychological ratcheting up of the courage of persecuted Christians to the sticking point. That sticking point has already been provided in some mysterious but very real way by Christ. And it goes well beyond a rehearsing of tabernacle/temple imagery to give the addressees a new imaginative background for their approach to God. This gift of Christ which transcended the psychological powers of the addressees would seem to be Christ's own faith (cf. Heb 2,13a), transmitted in some mysterious but very real way. It was a gift that the Christians had in their power to throw away, but not to acquire. This was the factor which lies at the center of the presuppositions of the author of Hebrews. We have to rediscover this factor if we are to understand Hebrews at its deepest level. The change which Christ has wrought in Christians is what really matters.

The reviewer has had the good fortune to live many decades in Rome. In his mind's eye he can see the hill which in the first century looked down, unencumbered by buildings then and still so in part, on what was at the time the circus of Nero. It was on this hill that many Christians were probably crucified. It is a constant challenge to try to think one's way back into the sixties of the first century when these martyrs suffered and to try to get inside their hearts to understand the faith which enabled them to face such a fate, when Christianity was new and amid such alien corn. This, unless the reviewer is mistaken, was the world of the author of Hebrews. For any scholar privileged to have been given the chance to think deeply about Hebrews, the understanding of the faith of these martyrs is the ultimate challenge. Whatever short-comings *A Discourse Analysis of the Letter to the Hebrews* may or may not have, it certainly gives its author the right to share in this challenge.

Pontifical Biblical Institut
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

James SWETNAM, S.J.

Varia

John J. Collins, *The Bible after Babel*. Historical Criticism in a Postmodern Age, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2005. x-201 p. 15 × 22,5. $18.00 - £9.99

Postmodernismus ist ein stark umstrittener Begriff, der auf vielen Gebieten (Philosophie, Kunst, kritische Theorie, Literatur, Architektur, Geschichtsforschung und Kultur) eine Periode seit dem späten 20. Jahrhundert und die ihr eigene Methodik bezeichnet, welche nach dem Selbstverständnis ihrer Vertreter die Moderne abgelöst hat. Auch im Umgang mit der Bibel hat dieser Ansatz einen teilweise tiefgreifenden Wandel gezeitigt.

John J. Collins legt in dem vorliegenden Band ein Handbuch vor, das den neuesten Entwicklungen des Verständnisses des Alten Testaments in verschiedenen Bereichen nachgeht. Es ist aus einer Reihe von im Herbst 2004 in Edinburgh gehaltenen Vorlesungen hervorgegangen. Nicht alle Bereiche lassen sich tatsächlich unter den Begriff «Postmodernismus» einordnen. Befreiungstheologie (Kap. 3, 53-74) und feministische Theologie (Kap. 4, 75-98) sind verbreitete Bewegungen, deren Anfänge schon länger zurückliegen, und die überwiegend einen populär-politischen Hintergrund besitzen. Nur in einem jeweils schmaleren Sektor versuchen sie sich auch in wissenschaftlicher Bibelexegese darzustellen. Der eigentliche Schwerpunkt postmodernistischer Zugänge zur Bibel liegt auf der Kritik klassischer historisch-kritischer Bibelauslegung.

J. Collins (im folgenden J.C.) hatte sich in einem früheren Aufsatzband (J.J. Collins, *Encounters with Biblical Theology* [Minneapolis, MN 2005]) als Verfechter eines klassischen «objektiven» inter- und außerkonfessionellen historisch-kritischen Ansatzes auch in der biblischen (alttestamentlichen) Theologie bekannt. Das eigentliche Feld der Auseinandersetzung modernistischer Strömungen liegt in eben diesem Bereich historisch-kritischer Forschung, mit dem J.C. dementsprechend auch hier beginnt (Kap. 1; 1-25). Auch diesmal setzt er mit der veränderten personellen Situation ein: Nicht mehr das klassische, von weißem männlichem Personal geleitete, meist protestantische Theologische Seminar oder Department ist [in USA] alleiniger Ort der Diskussion, sondern oft säkulare religionsgeschichtliche Departments. Juden und Frauen sind beteiligt (9). Diese Situation habe Zweifel an besonders der Hebräischen Bibel «as a coherent guide to life» befördert (10). Durchweg wird klar, daß für J.C. dabei der ethische Aspekt im Mittelpunkt steht, der dann auch für den Umstand maßgeblich ist, daß man auf dieser Basis mit Vertretern der verschiedensten Weltanschauungen einen sinnvollen Dialog führen könne. Auch hier begegnet das Stichwort «Objektivität», das man als längst gescheitertes Credo des Historismus des 19. Jahrhunderts an dieser Stelle eigentlich nicht mehr erwarten sollte!

Gerade die Möglichkeit dieser Objektivität wird, wie J.C. fortfährt, vom Postmodernismus angezweifelt. In diesem Abschnitt (11-17) äußert er einige

kritische Bemerkungen zu postmodernistischer Kritik am historisch-kritischen Bibelverständnis, zusammengefaßt in dem Satz «A good deal of postmodernist commentary on the Bible seems to me to fall outside the range of what might reasonably be called exegesis... » (16). Lernen könne man gleichwohl von zwei anschließend näher behandelten Richtungen: Der «dekonstruktiven» und der «ideologischen».

Als Beispiel des — philosophisch von J. Derrida initiierten — Dekonstruktivismus bespricht J.C. (17-23) die Arbeit von Y. Sherwood über Hosea (*The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective* [JSOTSS 212; Sheffield 1996]). Er findet neben Kritik durchaus erwägenswerte Aspekte in deren dekonstruktiven Argumenten, insbesondere gegen die übliche Behauptung einer scharfen Trennung zwischen JHWH und Baal bei Hosea.

Im zweiten Vortrag «The Crisis in Historiography» (27-51) kommt J.C. bald auf die postmodernistische Krise in den biblischen Studien zu sprechen. Neben P.R. Davies (*In Search of "Ancient Israel"* [JSOTSS 148; Sheffield 1992]) nennt er die beiden anderen bekannten radikal skeptischen «Revisionisten» oder «Minimalisten» T.L. Thompson und N.P. Lemche, die selbst die Gestalt Davids für unhistorisch halten. Ihre Kritik an der biblischen Überlieferung hält er für «just as imperalistic and totalizing as anything Albright ever wrote» (43). Es folgen die Verteidiger der biblischen Tradition von den Konservativen K. Kitchen und I.W. Provan (I.W. Provan u. a., *A Biblical History of Israel* [Louisville 2003]) bis zu den als «refreshingly moderate and centrist« (39) gewürdigten I. Finkelstein und W.G. Dever.

Obwohl J.C. Hinweise von E. Bloch-Smith («Israelite Ethnicity in Iron I: Archaeology Preserves What Is Remembered and What Is Forgotten in Israel's History», *JBL* 122 [2003] 401-425) auf ein kollektives Geschichtsgedächtnis für erwägenswert hält (45), ist er doch der Meinung, daß die Auszug- und Landnahmeerzählungen als «Mythos» anzusehen sind (46). Für die Königszeit hält er dagegen einige, auch von außen her kontrollierbare, Anhaltspunkte für verläßlich.

Die folgenden Kapitel enthalten ausführliche und verläßliche Referate über weitere Zugänge zum Alten Testament (Hebräischen Bibel), die schon in das öffentliche Bewußtsein gelangt sind. Dazu gehört zunächst der Vortrag

«Exodus and Liberation in Postcolonial Perspective» (53-74). Hier wird zunächst über die bekannte Rolle berichtet, welche die Exodus-Erzählung, unabhängig davon, ob sie als historisch zu werten ist, für die sog. Befreiungstheologie in vielen Teilen der Welt gewonnen hat. Besonders auf Norbert Lohfinks, *Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible* (Berkeley, CA 1987) wird hingewiesen. Auch die Einwände gegen die Anwendung des Exodus-Geschehens auf Befreiungsbewegungen (J.D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism. Jews and Christians in Biblical Studies* [Louisville, KY 1993] 127-159), weist darauf hin, daß der Exodus nur der Übergang zu einer neuen Herrschaft, der Herrschaft JHWHs ist – werden erwähnt, aber durch die Bemerkung relativiert, Befreiung sei doch die Hauptsache beim Exodus. Immerhin spielt Levenson für J.C. eine wichtige Rolle, besonders im Hinblick auf die Landnahmeberichte, deren ethische Wertung für ihn, vor allem wenn sie nicht nur Mythos sind, bedeutsam ist.

«The conquest certainly provides a jarring conclusion to the master narrative of liberation theology, which aims at the promotion of social justice and human community» (63). Hier gerät noch einmal K.W. Whitelam's *The Invention of Ancient Israel*, mit dem Untertitel «The Silencing of Palestinian History» (London 1996) in den Blick, ein eindeutig gegen die Bibel gerichtetes Werk, dessen Vorwurf gegen moderne Wissenschaftler, sie bevorzugten einseitig die Rolle Israels, zwar als berechtigt anerkannt, aber doch mit erheblichen Einwänden versehen wird. Hier findet sich auch die bemerkenswerte Äußerung J.C.s: «But the central biblical doctrine of the divine election of Israel fits uneasily in this humanistic reading of the Bible.» (67). Sollte diese Einsicht nicht auch für das oben erwähnte, angeblich vorbehaltlose Gespräch mit Andersgläubigen oder Atheisten über die Bibel bedeutsam sein?

Anschließend diskutiert J.C. noch kurz die Probleme des Ethnozentrismus, wobei vor allem die Absonderung der Juden nach der Rückkehr aus dem Exil, besonders unter Ezra, zur Sprache kommt. Die Sicherung der Existenz einer Minorität könnte z. B. die von Ezra angeordnete Entlassung nichtjüdischer Frauen rechtfertigen. Am Schluß verweist J.C. noch einmal auf die Ambivalenz des Exodus: dieser hat sowohl Befreiung wie Unterdrückung begründen helfen.

Der Vortrag «The Impact of Feminist and Gender Studies» (75-98) bietet eine informative Übersicht über die von der feministischen Theologie ausgehenden Anstöße für eine feministische Bibelexegese. J.C. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der feministische Umgang speziell mit dem Alten Testament nicht einheitlich ist. In der feministischen Bibelauslegung des ausgehenden 20. Jahrhunderts könne man zwei Phasen unterscheiden: 1. Eine erste, in der es vor allem darum ging, die Rolle der Frauen in der Bibel herauszuarbeiten («women's history»), eine zweite, welche sich mit den patriarchalischen Strukturen insbesondere des Alten Testaments kritisch auseinandersetzt (76). Die feministische Strategie sei außerdem komplex, weil viele ihrer Vertreterinnen noch die Autorität der Bibel anerkennten. Dazu gehört vor allem Phyllis Trible, seit den 70er Jahren eine Vorreiterin feministischer Kritik auf der literarischen Ebene an der Bibel. Später wurde hauptsächlich der gesellschaftlich-kulturelle Hintergrund beachtet. Hierzu nennt J.C. die Arbeiten von Tikva Frymer-Kensky und Carol Meyers, die jedoch auch auf eigene Bereiche der Frauen in der israelitischen Gesellschaft hinweist. Die Herausgeber der Postmodern Bible (G. Aichele u. a., *The Postmodern Bible. The Bible and Culture Collective* [New Haven, CT 1995]) unterscheiden zwischen einer «hermeneutics of recuperation», welche die Autorität der Bibel retten will und einer «hermeneutics of suspicion», die eine grundsätzliche Kritik an der Bibel übt (82). Hierzu nennt J.C. besonders Elizabeth Schüssler-Fiorenza.

Als Beispieltext für einen kurzen Bericht über drei Jahrzehnte «recuperativer Hermeneutik» (86-98) wählt J.C. die Erzählung von Adam und Eva, Gen 2–3 (J), mit ergänzender Heranziehung von Gen 1,27 (P), wonach Gott die Menschen «als Mann und als Frau» schuf. Als Ergebnis kommt heraus, daß Zweigeschlechtlichkeit die Schöpfungsgegebenheit eines patriarchalisch gestimmten Gottes ist und auch in Gen 2,23 — der sich im Kontext zu V. 24 auf real lebende Paare bezieht — vorausgesetzt wird,

während gleichgeschlechtliche Sexualität ausgeschlossen ist. Daß dies alles nicht nur von einer historischen patriarchalischen Gesellschaft ausgesagt wird, sondern als Schöpfungstatsache auch für die Gegenwart Geltung hat, ist der größte Anstoß für moderne Gender Theorien. J.C. kommt allerdings zu dem Schluß, daß, wenn man nicht meint, «that the Bible is a safer guide to morality than postmodern gender theory», sondern «has any sympathy at all with the feminist enterprise, one will have to admit that the Bible is not an infallible guide» (98). Offen bleibt allerdings, wie im ganzen Buch, eine Antwort auf die Frage, woher dann die Ethik ihre Maßstäbe beziehen soll. Statt «Postmodernismus» könnte man die Richtung auch «Praemodernismus» nennen, denn es ist eindeutig die europäische Aufklärung, die sich hier artikuliert. Leider übersieht das J.C. völlig.

Der fünfte Vortrag beschäftigt sich mit der Geschichte der israelitischen Religion. Hierbei geht es um das Problem ihrer Einzigartigkeit, die von Y. Kaufmann, dem einflußreichen jüdischen Forscher, behauptet (*The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile* [Chicago 1960; Kurzform; hebräisches Original 8 Bde.]) von anderen — exemplarisch M. Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament* [New York 1971; repr. London 1987]) — bestritten wurde. Wie weit war der Jahweglaube kanaanäisch geprägt? Dazu werden ausführlich die Inschriften von Khirbet el-Qôm und Kuntillet 'Ajrud und andere Zeugnisse für eine mögliche Gemahlin JHWHs behandelt (108-120), mit dem Ergebnis, daß Polytheismus und Synkretismus in älterer Zeit möglich, aber auch eine «Jahwe-allein-Bewegung» (Elia-Elisa) nachweisbar sei. Wie bekannt, bleibt hier manches unklar, und auch die Archäologie bringt keine klaren Ergebnisse.

In der letzten Vorlesung (131-159) beschäftigt sich J.C. mit dem Problem einer biblischen Theologie. Hier wiederholt er manches aus seiner früheren Sammlung *Encounters*. Man kann sich befreunden mit der von R. Bultmann übernommenen Definition, daß das Genus im Dienste der Interpretation der biblischen Schriften steht, «sofern sie uns etwas zu sagen haben» — mit der wichtigen Einschränkung, daß Bibelleser oder — hörer auch ganz unerwartet das «fremde Wort» erreichen kann! J.C.s eigene Ausgangspunkte für eine biblische Theologie sind: 1. Ginge es um den Wert der Bibel, speziell die Hebräische oder das Alte Testament [sic!] als kulturelles Erbe für die moderne Welt. 2. Die modernen Ergebnisse biblischer Wissenschaft müßten berücksichtigt werden. Dies interessiere ihn mehr, als die Hebräische Bibel (AT) an die christliche Lehre anzupassen (133-134). Das Problem der Verschiedenheit innerhalb der Bibel wurde seines Erachtens durch die verschiedenen bisherigen Modelle («Mitte» der Schrift; Geschichte; Erzählung) nicht gelöst. Auch die Behauptung, die Kirche habe einen Grund, Christus oder die Schriften, «is quite imcompatible with philosophical nonfoundationalism, which rejects any foundation at all» (140). Auch B. Childs' «kanonischer Zugang» verfällt dem Verdikt, die Probleme des Textes nicht erkannt zu haben. Sogar W. Brueggemanns *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis, MN 1997) genügt, obwohl postmodernistisch, dem Anspruch nicht, da die Bibel nicht für sich selbst spreche, sondern immer durch die deutende Brille gelesen werde. Eine postmoderne Biblische Theologie könne nur, sehr bescheiden, als historisch -kritische diese Ansprüche klären.

An der postmodernen Ethik — für Ethik habe die Bibel immer etwas bedeutet, ohne ihren metaphysischen Anspruch [wie das?] — fällt J.C. auf, daß sie sich weigere, ihre ethischen Positionen auf Grundsätze oder absolute Werte zu stützen (149). Sie gründen nur auf individuelle Postulate, wie bei S. Fish (*The Trouble with Principle* [Cambridge, MA 1999]). Verheißungsvoller für eine biblische Ethik erscheint ihm der «Respekt für den anderen», der letztlich in Gott gründet, wie ihn E. Levinas aus jüdischem Erbe vertrat. Damit wurzelt sie wiederum in der Bibel. Doch bringt dies für J.C. letztlich keine Lösung, weil damit die biblischen Texte, die diesen Respekt, wie auch den für Frauen, nicht bezeugten, nicht erfaßt werden. Als kritischer Maßstab scheint er gleichwohl geeignet. Allerdings gründe er nicht in Schriftoffenbarung oder westlich-demokratischen Idealen, sondern «from a sensibility of what it means to be human» (!; 156).

Collins' Werk ist aufgrund seiner Informationsfülle ein sehr nützliches Handbuch — die Begründung seiner eigenen Position ist dagegen äußerst schwach. Leider kommt ihm die Wurzel postmoderner Kritik an der Bibel in Humanismus und radikaler Aufklärung — manches erinnert an Reimarus — nicht in den Sinn.

Laerholzstrasse 29
D-44801 Bochum

Henning GRAF REVENTLOW

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Robert G. North, S.J.

In memoriam

Sabato 2 giugno 2007 è deceduto negli Stati Uniti (Wauwatosa, Wisconsin) il R.P. Robert North, S.J., professore emerito di Archeologia e Geografia Biblica del Pontificio Istituto Biblico, per anni membro del Comitato di Redazione di *Biblica*.

Era nato il 25 marzo 1916 ad Iowa City (Iowa, USA). Aveva compiuto i suoi studi classici alla St. Louis University (M.A. in Greco, 1937, e Ph.L. in Filosofia, 1939). Dal 1941 al 1945 compì gli studi teologici alla St. Mary's University (Kansas).

Nel 1948 ottenne la Licenza in Sacra Scrittura al Pontificio Istituto Biblico, e nel 1951 anche il Dottorato in Sacra Scrittura con la tesi «Sociology of the Biblical Jubilee», *Analecta Biblica* 4, Roma 1954, xlvi-245 pp. Lo studio fu rivisto e pubblicato come *The Biblical Jubilee. ... After Fifty Years. Analecta Biblica* 145, Roma, Biblical Institute Press, 2000. Ancora nello stesso anno pubblicò *Medicine in the Biblical Background and Other Essays on the Origins of the Hebrew, Analecta Biblica 142,* Roma, Biblical Institute Press, 2000.

Dal 1951 al 1991 fu, con delle interruzioni, professore di Archeologia e Geografia Biblica al Pontificio Istituto Biblico.

Il 17 dicembre 1991 concluse la sua attività di insegnamento accademico con la conferenza pubblica: «Archeologia e sociologia nella ricerca biblica di fronte al 2000».

Dal 1956 al 1959 fu direttore della sede di Gerusalemme del Pontificio Istituto Biblico e dal 4 dicembre 1959 al 20 febbraio 1960 diresse gli scavi archeologici nella valle del Giordano a Teleilat Ghassul (in Giordania, ora Israele). I risultati di quelli scavi si trovano nella sua pubblicazione, *Ghassul 1960. Excavations Report*, *Analecta Biblica 14*, Roma 1961, xiii-88 pp – 12 pl – 19 ill.

Molti ex-alunni lo ricordano, oltre che per il suo insegnamento, anche come infaticabile organizzatore di visite accademiche nella Terra Santa e paesi vicini, le epiche 'carovane' tra il 1952 e il 1978, offrendo a studenti e professori la possibilità di visitare i luoghi biblici in tempi in cui per l'organizzazione e la realizzazione dei viaggi non si disponeva dei mezzi odierni.

Nel 1980 assunse l'incarico di redattore dell'*Elenchus Biblio-*

graphicus Biblicus, che portò avanti con grande competenza — anche qui con modesti mezzi — fino al 1999. Nel mese di aprile 2000 lasciò definitivamente Roma per far ritorno negli Stati Uniti nella sua provincia religiosa di appartenenza (Wisconsin).

Comitato di direzione di *Biblica*

Pontificium Instititum Biblicum
Annus academicus 2006-2007. II semestre

Auditores inscripti erant 284, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	29	231	21	281
Fac. Orientalistica	2	3	21	26
Universi	31	234	42	307

Nationes	64	Alumni	307
Dioeceses	158	Alumni	171
Inst. Religiosorum	46	Alumni	84
Inst. Religiosarum	15	Alumnae	15
Ex statu laicali	37	Alumnae	25
		Alumni	12

Laureae

Laureae in Re Biblica digni declarati sunt:

BASTA Pasquale, *Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo* (summa cum laude). Moderatore: Prof. ALETTI Jean-Noël, S.J.

CABELLO MORALES Pedro, *«Tened cuidado y guardaos de toda codicia». Hacia una interpretación conciliadora del tema riqueza-pobreza en Lc-Hch a partir del análisis socio-retórico de Lc 12,13-34* (magna cum laude). Moderatore: Prof. BECHARD Dean, S.J.

BONIFACIO Gianattilio: *Personaggi singolativi, discepoli e cristologia in Mc 4,35—8,30. Trama o tresca* (magna cum laude). Moderatore: Prof. ALETTI Jean-Noël, S.J.

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:
LEPROUX Alexis: *Un discours de Sagesse. Étude exégétique de Sg 7–8* (Analecta Biblica 167; Pontificio Istituto Biblico, Roma 2007, pp. 386).

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

The following list mentions all the books on biblical and related studies sent recently to *Biblica*, including those which may not actually be reviewed in this journal. Inclusion of a book in the list is no indication of an editorial opinion concerning it.

Books sent to this journal will not be returned to the senders, even if no review of them is published in it, unless sent at the request of the editors of *Biblica*.

Books, articles and offprints from periodicals sent to *Biblica* will be made available to the editor of the *Elenchus of Biblica*.

Please address all books, correspondence, etc., to: Editorial Office, *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta, 25, I-00187 Rome, Italy.

Pinto, Sebastiano, *"Ascolta Figlio"*. Autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1-9 (Studia Biblica 4). Roma, Città Nuova Editrice, 2006. 383 p. 14,5 × 23. €30

Poppi, Angelo, *Nuova sinossi dei quattro vangeli*. Greco-italiano. Volume I – Testo. Padova, Edizioni Messaggero, 2006. 378 p. 21 × 28

Porter, Stanley E. (ed.), *Hearing the Old Testament in the New Testament* (McMaster New Testament Studies). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2006. xiii-316 p. 15 × 23. $29.00 – £16.99

Pyper, Hugh S., *An Unsuitable Book*. The Bible as a Scandalous Text (The Bible in the Modern World 7). Sheffield, Phoenix Press, 2006. viii-186 p. 16 × 24

Quarto libro dei Maccabei. Testo, traduzione, introduzione e commento a cura di Giuseppe **Scarpat** (Biblica, Testi e Studi 9). Brescia, Paideia Editrice, 2006. 446 p. 15,5 × 23. €43,80

Rabin, Elliott, *Understanding the Hebrew Bible: A Reader's Guide*. Jersey City, KTAV Publishing House, Inc., 2006. xv-251 p. 16 × 23,5. Cloth: $29.50; paper: $18.95

Raharimanantsoa, Mamy, *Mort et espérance selon la Bible Hébraïque* (ConB, Old Testament Series 53). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 2006. xx-513 p. 15,5 × 22. SEK 439,–

Reeves, John C., *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic*. A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader (Resources for Biblical Study 45). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005. xvi-262 p. 15 × 23. $29.95

Reynier, Chantal, *Paul de Tarse en Méditerranée*. Recherches autour de la navigation dans l'Antiquité (Ac 27-28,16) (LD 206). Paris, Les Éditions du Cerf, 2006. 288 p. 13,5 × 21,5. €28

Robuschi, Riccardo, *La legge nuova e antica di Gesù*. Linee di teologia morale e biblica nel Vangelo di Matteo (Interpretare la Bibbia oggi 2.4). Brescia, Editrice Queriniana, 2006. 176 p. 13,5 × 21. €10,80

Rofé, Alexander, *Introduction to the Literature of the Hebrew Bible*. Jerusalem, Carmel Publishing House, 2006. (10)-520 p. 17 × 24,5

Rogerson, J. W. – **Lieu**, Judith M. (eds.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Oxford, Oxford University Press, 2006. xvii-896 p. 17,5 × 25

Roncace, Mark – **Gray**, Patrick (eds.), *Teaching the Bible*. Practical Strategies for Classroom Instruction (Resources for Biblical Study 49). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005. xxvii-440 p. 15 × 23. $39.95

Roncace, Mark, *Jeremiah, Zedekiah, and the Fall of Jerusalem* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 423). New York – London, T&T Clark, 2005. ix-193 p. 15,5 × 23,5. $125

Sacchi, Paolo (a cura di), *Regola della comunità*. Introduzione, traduzione e commento. (Studi biblici 150). Brescia, Paideia, 2006. 188 p. 13,5 × 21. €16,20

Safrai, Shmuel – **Safrai**, Zeev – **Schwartz**, Joshua – **Tomson**, Peter J. (eds.), *The Literature of the Sages*. Second Part. Assen, Royal Van Gorcum – Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 2006. xvii-772 pp. 15,5 × 24. €85

Sanguineti, Corrado, *La funzione retorica e teologica di Romani 9 nel contesto della sezione Rm 9-11* (Dissertationes, Series Theologica 17). Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2005. 390 p.17 × 24. €30

Särkiö, Pekka, *Kuningasajalta*. Kirjoitukksia Salomonsta ja rautakauden piirtokirjoitukisista (Suomen Eksegeettissen Seuran Julkaisuja 90). Helsinki, Suomen Eksegeettinen Seura, 2006. ix-256 p. 14,5 × 21

Scaer, Peter, *The Lukan Passion and the Praiseworthy Death* (New Testament Monographs 10). Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2005. ix-153 p. 16 × 24. £40.00 – $60.00 – €50

Schenker, Adrian, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten*. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel (FRLANT 212). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. 108 p. 15,5 × 23. €39,90

Schimanowski, Gottfried, *Juden und Nichtjuden in Alexandrien*. Koexistenz und Konflikte bis zum Progrom unter Trajan (117 n. Chr.) (Institutum Judaicum Delitzschianum Münsteraner Judaistische Studien 18). Münster, LIT Verlag, 2006. (6)-277 p. 14,5 × 21. €34,90

Schlosser, Jacques, *À la recherche de la parole*. Études d'exégèse et de théologie biblique (LD 207). Paris, Les Éditions du Cerf, 2006. 206 p. 13,5 × 21,5. €38

Schweizer, Harald, *Fantastische „Opferung Isaaks"*. Textanalyse in Theorie und Praxis (Beispiel Genesis 22). Lengerich, Pabst Science Publishers, 2006. xvii-355 p. 15 × 21. €30

Segal, Eliezer, *From Sermon to Commentary*. Expounding the Bible in Talmudic Babylonia (Studies in Christianity and Judaism 7). Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2005. vii-164 p, 15,5 × 23,5

Segalla, Giuseppe, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio (Logos: Corso di studi biblici 8/2). Leumann (Torino), Editrice ELLEDICI, 2006. 616 p. 17 × 24,5. €37

Shields, Martin A., *The End of Wisdom*. A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes. Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006. xiii-250 p. 16 × 23,5. $37.50

Signoretto, Martino, *Metafora e didattica in Proverbi 1-9* (Studi e Ricerche, Sezione Biblica). Assisi, Citadella Editrice, 2006. 208 p. 15 × 21. €17

Sklar, Jay, *Sin, Impurity Sacrifice, Atonement*. The Priestly Conceptions (Hebrew Bible Monographs 2) Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2005. xi-212 p. 16 × 24. £50.00 – $85.00 – €75

Smith, James A., *Marks of an Apostle*. Deconstruction, Philippians, and Problematizing Pauline Theology (Semeia Studies 53). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005. xiii-185 p. 15 × 23. $26.95

Son, Sang-Won (Aaron) (ed.), *History and Exegesis*. New Testament Essays in Honor of Dr. E. Earle Ellis for His 80th Birthday. New York – London, T&T Clark, 2006. xix-379 pp. 15,5 × 23,5. £30.00

Stegemann, Wolfgang – **Malina**, Bruce J. – **Theissen**, Gerd (a cura di), *Il nuovo Gesù storico* (Introduzione allo studio della Bibbia Supplementi 28). Brescia, Paideia Editrice, 2006. 395 p. 15,5 × 23. €38,60

Stern, Frank, *A Rabbi Looks at Jesus' Parables*. Lanham – Boulder – New York, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006. viii-293 p. 14,5 × 23. £19.99

Stoop-van Paridon, P. W. T., *The Song of Songs*. A Philological Analysis of the Hebrew Book שִׁיר הַשִּׁירִים (Ancient Near Studies Series 17). Louvain – Paris – Dudley, MA, Peeters, 2005. xvi-539 p. 21 × 30,5. €90

Strüder, C. W., *Paulus und die Gesinnung Christi*. Identität und Entscheidungsfindung aus der Mitte von 1 Kor 1–4 (BETL 190). Leuven, University Press – Uitgeverij Peeters, 2005. lii-545 p. 16 × 24

Strudwick, Nigel C., *Texts from the Pyramidal Age* (Writings from the Ancient World, 16). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005. xxxvii-522 p. 15 × 23. $39.95

Swanson, Reuben (ed.), *New Testament Greek Manuscripts*. Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus. 1 Corinthians. Wheaton, Illinois, Tyndale House Publishers, Inc. – Pasadena, California, William Carey International University Press, 2003. xli-503 p. 17,5 × 25,5

Swartley, Willard M., *Covenant of Peace*. The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2006. xviii-542 pp. 16 × 23,5. $34.00 – £19.99

Sweeney, Marvin A., *The Prophetic Literature* (Interpreting Biblical Texts). Nashville, Abingdon Press, 2005. 240 p. 15 × 22

Talbert, Charles H., *Reading the Sermon on the Mount*. Character Formation and Ethical Decision Making in Matthew 5-7. Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2004. ix-181. 15 × 23. $17.99

Tate, W. Randolph, *Interpreting the Bible*. A Handbook of Terms and Methods. Peabody, Hendrickson Publishers, 2006. xii-482 p. 17,5 × 23,5. £17.99

The Acts of Mār Mārī the Apostle. Translated with an Introduction and Notes by Amir **Harrak** (Writings from the Greco-Roman World 11). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005. xxxvii-110 p. 15 × 23. $19.95

The New Interpreter's Bible: New Testament Survey. Nashville, Abingdon Press, 2006. xi- 402 p. 20 × 26,5. £21.99

The New Interpreter's Bible: Old Testament Survey. Nashville, Abingdon Press, 2006. xv-577 p. 20 × 26,5. £22.99

Thompson, Marianne Meye, *Colossians and Philemon*. (The Two Horizons New Testament Commentary). Grand Rapids – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2005. x-287 p. 16 × 23,5. $20.00 – £11.99

Thon, Johannes, *Pinhas ben Eleasar – der levitische Priester am Ende der Tora*. Traditions- und literargeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung historisch-geographischer Fragen (Arbeiten zur Bibel und ihre Geschichte 20). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006. xvi-180 p. 16 × 23,5

Tosolini, Fabrizio, *The Letter to the Romans and Saint Paul's Grace and Apostleship*. Towards a New Interpretation. Taipei Hsien, Fu Jen Catholic University Press – Izumi Sano, Asian Study Centre, 2005. xiv-493 p. 18 × 25,5

Towner, Philip H., *The Letters to Timothy and Titus* (NICNT). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B, Eerdmans Publishing Company, 2006. xlviii-886 p. 16 × 24. $52.00 – £29.99

Troxel, Ronald L. – **Friebel**, Kelvin G. – **Magary**, Dennis R. (eds.), *Seeking Out the Wisdom of the Ancients*. Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday. Winona Lake, Eisenbrauns, 2005. xxviii-507 p. 15,5 × 23,5. $59.50

Tsumura, David Toshio, *Creation and Destruction*. A Reappraisal of the *Chaoskampf* Theory in the Old Testament. Winona Lake, Eisenbrauns, 2005. xviii-214 p. 15,5 × 23,5. $32.50

van der Watt, Jan (ed.), *Review of Biblical Literature*. Volume 7, 2005. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005. vi-545 p. 15 × 23. $50.00

van Keulen, P. S. F. – **van Peursen**, W. Th. (eds.), *Corpus Linguistics and Textual History*. A Computer-Assisted Interdisciplinary Approach to the Peshitta (Studia Semitica Neerlandica 48). Assen, Van Gorcum, 2006. ix-370 p. 16 × 24,5. €98,50

ISSN 0006-0887

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606.
E-mail: atla@atla.com. http://*www.atla.com*/

MICHELE SIMONE, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa



Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare il 25 ottobre 2007
Tip.: Ist. Salesiano Pio XI - Via Umbertide, 11 - 00181 Roma